GUSTAVE THIBON

DIAGNOSI

Saggio di fisiologia sociale

Prefazione di Gabriel Marcel

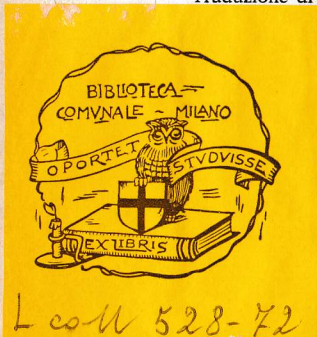
VOLPE

GUSTAVE THIBON

DIAGNOSI

Saggio di fisiologia sociale

Prefazione di Gabriel Marcel

GIOVANNI VOLPE EDITORE
ROMA

PREFAZIONE

*Ho tentato or non è molto, di attirare l'attenzione dei filosofi su quel mistero dell'*incontro*, dal quale il pensiero degli specialisti tende a distogliersi come da tutto ciò che è contingente e, aggiungerò, da tutto ciò che nutre l'anima. Io allora non conoscevo Gustave Thibon, ne ignoravo persino il nome. Fu solo nell'estate del 1939 che dovevo prendere contatto con lui. Come avrei potuto non persuadermi subito che eravamo chiamati ad avvicinarci e a collaborare attivamente in una stessa appassionata investigazione? Fu la lettura delle pagine sullo spirito di economia, dapprima pubblicate su una rivista, a risvegliare in me l'imperioso bisogno non solo di chiedere di lui a quelli dei miei amici che avevano il privilegio di conoscerlo — ma anche di scrivergli, di dirgli la mia fervente adesione. Come mai quelle poche pagine, che figurano nel presente volume, trovarono in me una tale eco? Ammirai soprattutto la straordinaria vitalità del pensiero — un pensiero realista nel senso più pieno del termine — ma anche la felicità delle formule. Ve ne sono di folgoranti: « Il socialismo confonde riserva e inutilità..., ha la fobia dello spessore ». E questa: « In tutti i campi, chi più sperpera meno dona... L'uomo economo alimenta l'avvenire, lo scialacquatore lo vampirizza ». Allora non sapevo ancora che Gustave Thibon aveva scritto centinaia di afo-*

rismi che basterebbero alla gloria di uno scrittore. Bisognerà proprio che un giorno — il più presto possibile — se ne pubblichi una scelta: oso affermare che tutti coloro che leggeranno quegli aforismi rimarranno abbagliati. Se ne troveranno, del resto, alcuni saggi più oltre.

Chi è dunque Gustave Thibon? Un religioso? O piuttosto un professore universitario? Un filosofo di professione? Un economista? Un medico? Niente affatto: è un contadino, nel senso più preciso del termine, un contadino il quale, grazie a Dio, è rimasto contadino; il quale, per conseguenza, non ha mai perso contatto con « quelle vaste riserve di freschezza e di profondità create nell'anima dalla comunione stretta con la natura, dalla familiarità con il silenzio, dall'abitudine alle quiete cadenze di una attività accordata ai ritmi primordiali dell'esistenza ». Egli appartiene, in fondo, alla medesima famiglia di un Pourrat o di un Roupnel i quali, per grande fortuna, non hanno mai spezzato i legami che li uniscono alla loro terra natale, al Livradois, alla Borgogna. Tuttavia, Roupnel è professore universitario e anche romanziere; Pourrat è romanziere anch'esso. Mi dispiace che Thibon non abbia finora scritto un'opera di immaginazione, il che non significa d'altronde che non ne sarebbe capace: nulla potrebbe superare il sapore dei racconti in cui narra fatti e gesta dei suoi vicini. Ciò che è eccezionale nel suo caso, è la giunzione che spontaneamente si opera in quest'anima, in questa privilegiata intelligenza, tra l'esperienza immediata, quella dei lavori d'ogni giorno, e la speculazione più alta, la stessa vita mistica. Come è possibile? Confesserò senza ambagi che ai miei occhi un destino come il suo si radica nella metafisica e sfida tutte le spiegazioni che psicologi, sociologi, ideologi di ogni stampo tentassero di proporne. Anzi, esso basta a refutare le assurde pretese che ricoprono il suolo avaro e paludoso di una certa impotenza universitaria. Thibon è un autodidatta, nel senso più stretto del termine. Non ha altro diploma, che io sappia, oltre la licenza elementare. Assai presto dovette aiutare suo padre, vignaiolo dei dintorni di Pont-Saint-Esprit. Ma giunse un momento in cui la passione del sapere si abbatté su questo piccolo coltivatore; e per un caso fortunato uno dei suoi compagni che aveva ereditato una biblioteca la mise a sua disposizione. Senza mai trascurare il proprio lavoro, egli trovò il modo di imparare da solo il latino a fondo, il greco, il tedesco e le matematiche, di leggere i filosofi e i poeti: conosce migliaia di versi a memoria. Ma al tempo stesso, con un libero atto del suo spirito, accedeva alla pienezza di una fede cattolica che doveva soddisfare tutte le aspirazioni della sua intelligenza, e non solo una affettività di cui ha sempre diffidato. Cosa ancor più strana: per sua stessa confessione, lo scrittore che ha esercitato su di lui, forse con Pascal, l'influenza più profonda è probabilmente Nietzsche; è dir poco: sono incline a pensare che sia stato Nietzsche a rivelarlo a lui stesso; molti aforismi di Thibon sono essenzialmente nietzschiani e per la forma e per lo slancio, per il nisus *interiore.*

« Molte cose quaggiù devono essere soltanto contemplate — e non gustate e toccate — molte cose per noi devono essere stelle. Guardati dal tendere troppo presto l'avidità delle tue labbra verso l'oggetto che inebbria i tuoi sguardi. Altrimenti il tuo amore appassirà: non sei ancora un angelo perché tu possa stringere con purezza una stella ».

Citerò ancora questo dialogo:

« A colui che si sacrifica. — *Sei proprio tu che vedo lottare e soffrire per questa causa impura? — Come osi rimproverarmi? Non vedi che mi sono strappato al riposo e alla felicità, non vedi che affondo! — Lo so. Ma è nell'acqua sporca che anneghi! — Che cosa importa l'acqua* dal momento che *affondo! — Allontana da te quest'ultima*

avarizia. Più che il tuo porto, devi scegliere il tuo scoglio. Più che le tue ragioni di vivere, pesa e purifica le tue ragioni di morire. Lontano da queste acque costiere inquinate dal fango dei fiumi e dal rigurgito delle fogne, volgi i tuoi occhi verso l'estremo orizzonte dell'alto mare dove la pace del cielo si congiunge alla tempesta dei flutti. Fino là, fino a quella solitudine, fino a quel silenzio, non hai il diritto di affondare ».

In Nietzsche è l'asceta che Thibon, mi sembra, ammira soprattutto; si tratta qui di un'ascesi dello spirito, dell'intelligenza stessa — quell'ascesi per mezzo della quale ci è dato di combattere tutte le forme che può presentare il compiacimento di noi stessi, di smascherare tutte le commedie che recitiamo a noi stessi e da cui siamo ingannati. Nulla di più nietzschiano di un certo orrore della falsa gravità, del falso tragico, delle uniformi e degli abiti altrui di cui ci ammantiamo per rappresentare ciò che in realtà non siamo affatto; del gusto appassionato per una eterica vibrazione dell'essere che evoca l'ebbrezza familiare a coloro che sfidano le vette. Benché sia opportuno diffidare di queste metafore geografiche e della loro precisione spesso fallace, direi volentieri che Gustave Thibon, originario dell'Ardèche, raggiunge in qualche parte il cammino che lega l'Engadina di Zaratustra alle plaghe mediterranee — a Genova o a Sorrento — ma anche alla Spagna di Unamuno. Nei saggi contenuti nel presente volume questo aspetto nietzschiano è assai poco percepibile, tranne che in alcune formule di una concisione nervosa che avrebbe entusiasmato l'autore di Umano, troppo umano. Ma in una personalità così forte e coerente come è questa, si può affermare senza esitazione che tutto si sostiene, che tutti i temi non solo si incastrano e si incrociano, ma tendono a fondersi gli uni negli altri a misura che ci si avvicina ad un certo fuoco centrale, ad una intuizione unica e forse inesprimibile, in quanto è la

generatrice della corrente che circola attraverso gli sviluppi che il nostro pensiero discorsivo distingue e raccorda.

Come non rievocare qui le pagine immortali di Bergson sull'intuizione filosofica? « Un filosofo degno di questo nome non ha mai detto che una sola cosa: anzi, ha cercato di dirla, più che non l'abbia veramente detta. E ha detto una sola cosa perché ha visto un solo punto; e anche se si trattasse più di un contatto che di una visione, quel contatto ha prodotto un impulso, quell'impulso un moto, e se tale moto, che è come un certo vortice di una certa particolare forma, si rende visibile ai nostri occhi soltanto per ciò che ha raccolto sulla sua strada, resta tuttavia vero che altre avrebbero potuto essere le cose sollevate e la polvere, e il vortice sarebbe rimasto ancora il medesimo ».

Mi sembra che un aforisma come quello che segue ci permetta di intravvedere il fuoco centrale del pensiero di Gustave Thibon: « Destino dell'uomo. Non si sfugge a Dio. Una sola alternativa: divenire Dio (attraverso l'ascetismo e l'amore) o giocare a Dio. Il diavolo e le sue vittime sono gli esseri più dipendenti da Dio. Sono legati a lui non da un vincolo vivo come i santi, ma in un modo servile e morto, come il copista ad un testo che trascrive senza comprenderlo... Non si sfugge a Dio: chi rifiuta d'essere suo figlio sarà eternamente la sua scimmia. La terribile caricatura dei costumi divini che infierisce dovunque Dio cessa di essere conosciuto e amato, testimonia abbastanza nettamente questa fatalità ».

La terribile caricatura dei costumi divini: teniamo a mente queste parole: esse ci danno la chiave di una dialettica interna, della quale i capitoli della presente opera segnano veramente le successive tappe. Infaticabilmente, Gustave Thibon denuncerà la presenza e i misfatti di una idolatria, proprio là dove un razionalismo che ha perso

ogni contatto con le sue radici ontologiche, cioè con la Verità *che è nello stesso tempo la* Vita, *crede di poter celebrare la definitiva emancipazione dello spirito umano.*

« Si sfugge all'obbedienza soltanto per cadere nella schiavitù. Ti affliggi nel vedere di che cosa gli uomini sono schiavi. Per avere la chiave di questo mistero di bassezza, cerca dunque di chi *hanno rifiutato di essere i servitori ». E altrove: « Sacrifici, leggi, ecc. Ogni libertà comincia da un impedimento. Il sì comincia dal no ».*

Certamente, qui sembra di essere lontanissimi dall'autore di Aurora. *Quale abisso tra questa assoluta affermazione dell'essere in cui la vera libertà prende radice e il parossismo negatore di Nietzsche! Forse tuttavia le affinità tra questi pensieri, in fondo complementari, rimangono ben più strette di quanto non si sia portati a credere. Non ci si potrebbe forse chiedere se alcune delle intuizioni più centrali di Nietzsche non procedano da un sottosuolo metafisico dove non gli è possibile portare la luce, cosicché si vede ridotto ad organizzare la propria filosofia attorno ad una metabiologia che è soltanto un mito, ma di cui è vittima? E perché non può rischiarare quegli abissi? Il fatto è che in lui si svolge uno dei più rari drammi passionali del pensiero di cui la storia della filosofia abbia raccolto la testimonianza. Nietzsche ha cominciato con l'essere cristiano; la veemenza stessa delle sue polemiche contro il cristianesimo misura, mi sembra, l'ampiezza della sua abiura. Nietzsche si è sforzato di credere — era per lui vitalmente necessario che i valori si traspongano; la dottrina del superuomo è un'etica di sostituzione. Ma nulla « può sostituire alcunché. Questa è l'evidenza che esclude tutte le separazioni, tutte le idolatrie, l'evidenza che conduce alla totalità e a Dio. Alla base dell'attività dei rivoluzionari e degli eretici di ogni genere sta questa convinzione mostruosa: ciò che distruggiamo può essere sostituito, abbiamo qualcosa da mettere al suo*

posto ». Ed io provo personalmente un sentimento di vertigine quando leggo le righe seguenti, dove si condensano le certezze alle quali faticosamente mi alzavo più di venti anni fa: " Parlerai a tutto se parli a Dio. Parlare a Dio di un essere è parlare a questo essere, poiché Dio è tutto. E dicendo « tu » a tutto, amando tutto, sarai tutto. Ma se sbagli Dio, se cerchi al di sotto di Colui che è un « tu » assoluto, vedrai, nonostante i tuoi sforzi da schiavo per riempire l'abisso aperto dall'idolatria, questo « tu » tramutarsi insensibilmente in un « lui » gelido ed inaccessibile ".

Gabriel Marcel

INTRODUZIONE

I diversi saggi che compongono quest'opera sono stati redatti tra il 1934 e il 1939. Sono apparsi per la prima volta in volume nell'aprile del 1940. Alcune allusioni al nazionalsocialismo avevano dovuto essere soppresse nelle edizioni comparse durante l'occupazione. Riproduciamo qui l'edizione originale.

Qualche parola di spiegazione a proposito di testi che hanno già qualche anno non ci sembra inutile, dopo tanti avvenimenti che hanno ulteriormente aggravato la confusione dei termini e dei valori.

Non neghiamo che questo libro abbia un significato politico, nel senso etimologico della parola. Ma, per l'universalità e la perennità dei problemi che affronta, si pone nettamente *fuori dalle fluttuazioni dell'attualità politica.*

Per la maggior parte le etichette politiche sono precisamente, ahimè!, soltanto etichette, cioè formule tanto artificiali quanto facilmente interscambiabili. Più dell'etichetta è il contenuto della bottiglia ad interessarci. Attribuiamo poca importanza alle formule politiche in quanto temi di propaganda o di polemica: quello che per noi conta è il loro grado di incarnazione nei costumi, è il modo in cui incidono durevolmente nella sostanza dell'uomo e nella struttura profonda della comunità.

Siamo stati accusati di essere nemici irreducibili del

regime democratico e del socialismo. Pensiamo che una attenta lettura dell'opera permetterà a chiunque di comprendere il nostro vero pensiero e di coglierne le sfumature. Ci limiteremo qui a fare due precisazioni.

1 - Non attacchiamo la democrazia in generale (ci sono state, nel corso della storia, e ancora ci sono in certi paesi, delle formule democratiche perfettamente valide), ma quella pseudo-democrazia fondata sulla legge del numero e del denaro, la quale, privando i popoli dei loro appoggi naturali, conduce necessariamente al totalitarismo.

2 - Quando parliamo di socialismo non vogliamo designare nessuna formazione politica determinata, e ci limitiamo ad applicare questo termine ad uno stato d'animo profondo e universale, ad uno scivolamento dei costumi sociali che tocca, con modalità differenti, l'insieme del mondo moderno, e che tende a riassorbire l'individuo umano e le comunità di base (famiglia, impresa, professione, ecc.) in uno statalismo astratto in cui, in assenza di ogni legame vitale tra gli uomini, la libertà può essere soltanto anarchia e l'ordine tirannia. Anche qui è il rifiuto del totalitarismo a dirigere il nostro atteggiamento. Forse non è stato del tutto un caso che Hitler abbia battezzato la propria dottrina nazionalsocialismo e che Pierre Laval esclamasse, nello stesso tempo che auspicava la vittoria della Germania: l'Europa sarà socialista!...

Non si tratta, beninteso, di fare un solo fascio di Hitler e dei socialisti di ogni paese. Non ignoriamo che i socialisti contano nei loro ranghi molti uomini profondamente rispettosi dei valori sociali, e sono proprio questi che vorremmo mettere in guardia contro i pericoli dell'ipertrofia statale. Quando Luigi XIV diceva: « Lo Stato sono io », esprimeva con ciò un assolutismo ancora molto limitato. Essere padrone dello Stato non significava allora essere padrone di tutto. Un'infinità di organismi (familiari, locali, giudiziari, religiosi, ecc.) sfuggivano allora al controllo immediato dello Stato, e per conseguenza del « tiranno ». Non è più la stessa cosa oggi che lo Stato tende sempre più ad identificarsi con la stessa nazione. « Tutto sarà nelle mani dello Stato », proclamano certi emancipatori del popolo. Benissimo. Ma lo Stato nelle mani di chi sarà? Del popolo? Si sa bene che non è possibile; sarà allora nelle mani di avventurieri che parleranno in nome del popolo e il cui potere, moltiplicato dalla centralizzazione, supererà quello dei peggiori tiranni del passato. Un Hitler, appunto, ci ha appena dato la misura di ciò che può essere una tale tirannia.

* * *

Il nostro orrore dei totalitarismi non ci rende tuttavia partigiani di un liberalismo senza freno e senza contrappesi. Molti lettori e critici di *Diagnosi* ci hanno spontaneamente collocati tra gli spiriti « di destra ». Accettiamo ben volentieri l'etichetta, ma a condizione che ci si lasci precisare il contenuto della bottiglia. Nel 1942 abbiamo pubblicato, sul problema dei rapporti tra la destra e la sinistra, alcune pagine che ben riassumono la nostra posizione personale e che riproduciamo qui tali e quali.

« Spesso mi è stato chiesto: " Siete di destra o di sinistra? ". In questi casi, rispondo immediatamente al mio interlocutore: " Che cosa intendete per destra e per sinistra? ". Le risposte che ottengo mi confermano nell'opinione che le nozioni di destra e sinistra sono avviluppate, nello spirito della maggior parte dei mortali, in una inverosimile nuvola di pregiudizi e di illusioni.

« Personalmente ricordo di essermi fatto trattare, nello stesso giorno, da odioso reazionario perché affermavo che troveremmo la salvezza soltanto nella creazione di una

nuova aristocrazia, e da terribile socialista perché esprimevo qualche dubbio sulla legittimità della proprietà puramente capitalistica.

« A nostro avviso due grandi fonti di errore contribuiscono, in questo campo, a confondere e a sviare gli spiriti.

« La prima consiste nel considerare certi problemi sociali che hanno un contenuto eterno non più, come converrebbe, in funzione delle leggi essenziali della natura umana, ma unicamente dal punto di vista di quel mostruoso — e relativamente recente — accidente costituito dal dominio assoluto del denaro. Vi è in ciò una inesauribile miniera di equivoci. Da un lato, troppi uomini di destra, pontefici e profittatori del capitalismo, si immaginano di incarnare i valori di ordine e di stabilità; dall'altro, troppi uomini di sinistra, dissimulando i loro istinti di sovversione sotto il velo di un ideale di giustizia e di progresso, sono fin troppo felici di scuotere, attraverso il falso ordine borghese e la tirannia del denaro, le nozioni eterne di autorità e gerarchia.

« Affermiamo la necessità di una sana élite dirigente, indipendente dai risucchi e dal capriccio delle masse? Subito ci si tratta da nemici del popolo, si lega la nostra causa a quella delle potenze finanziarie o dei borghesi oziosi e degenerati. Si dimentica soltanto una cosa: che l'élite di cui parliamo ha così pochi rapporti con la pseudo-aristocrazia dei padroni e dei profittatori del momento, che è ancora quasi tutta da creare!

« Rimproveriamo ad una certa ideologia di destra di non avere altro fine oltre a quello di salvare, con la scusa di opporsi all'anarchia, certi vantaggi esclusivamente materiali e finanziari. Ma proviamo un'eguale repulsione per quell'ideologia di sinistra che mira *unicamente* a reclamare per tutti gli uomini gli stessi sordidi vantaggi. In ambedue i casi, il primato assoluto della materia e del denaro —

radice fatale di ingiustizie, di depravazione e di conflitti — non viene minimamente scosso.

« Le nostre ambizioni sono più profonde. Noi vogliamo un rifacimento centrale della società che, a tutti i gradi della scala sociale, assicuri agli uomini una larga indipendenza nei confronti del denaro. In altri termini, vogliamo sostituire, come criterio dello sforzo di un uomo e del suo posto nella gerarchia, i valori vitali e spirituali ai valori finanziari. Siamo così poco borghesi, nel senso spregiativo del termine, che, lungi dal voler imborghesire il popolo (Péguy aveva già denunciato questa tara di un certo socialismo), vorremmo disimborghesire lo stesso borghese.

« Se il socialismo consiste nel frenare gli eccessi del capitalismo liberale a profitto delle comunità e delle gerarchie naturali, siamo socialisti. Ma se consiste nel distruggere il capitalismo liberale a profitto di un capitalismo di Stato più estraneo ancora ai bisogni profondi dell'uomo, non siamo più socialisti. Se si tratta di riassorbire il proletariato permettendo a ciascuno di svolgere un ruolo organico in una società organizzata e di sviluppare la propria personalità nel proprio lavoro, siamo d'accordo. Ma se si tratta di sostituire l'insicurezza dei proletari con la morta sicurezza di una polvere di funzionari senza ambiente umano e senza legame vivente con il loro compito, più sradicati e più irresponsabili ancora dei borghesi egoisti, tutto ciò che sappiamo dell'uomo e tutto ciò che amiamo nell'uomo insorge contro tale forma di « progresso ».

« Il capitalismo è come una tavola dove cibi adulterati vengono serviti ad un piccolo numero di uomini. Sfortunatamente, troppi rivoluzionari non hanno altra ambizione che quella di moltiplicare all'infinito il numero dei convitati a quell'impuro festino. Quanto a noi, vogliamo

rovesciare la tavola, al fine di servire agli uomini un alimento più umano.

« Il secondo errore consiste nello stabilire un'opposizione assoluta tra la destra e la sinistra, quando queste due nozioni, nella misura in cui corrispondono ad un oggetto reale, si compenetrano e si completano nell'unità della vita.

« E' uno strano abuso quello di incollare su ogni testa pensante un'etichetta inamovibile di uomo di destra o di uomo di sinistra. In realtà, nessuna autentica guida dell'umanità, è di destra o di sinistra in modo assoluto e definitivo: è di destra o di sinistra secondo i tempi, i luoghi, le circostanze e le diverse realtà con cui ha a che fare.

« Bossuet, per esempio, è a destra quando proclama il diritto divino dei re? Ma è a sinistra quando denuncia l'egoismo omicida dei ricchi? Significa essere a sinistra prendere le parti del vero popolo che soffre e che lotta? Ma significa essere a destra opporsi alla canaglia (e questa canaglia non comprende necessariamente solo dei poveri...) avida di distruggere e di dominare?

« In ultima analisi, le nozioni di sinistra e di destra hanno soltanto un'importanza molto relativa. Ciò che è capitale, è realizzare una sintesi vitale dei diversi elementi (libertà e autorità, eguaglianza e gerarchia, ecc.) che le due opposte ideologie ricoprono. Ogni educatore degno di questo nome si sente duro di fronte ad un bimbo viziato e tenero di fronte ad un fanciullo martire. Lo stesso amore per il fanciullo detta questi due atteggiamenti in apparenza contrari. Un buon carrettiere spinge la ruota in salita e frena in discesa, e questi due gesti testimoniano di una egual cura per la buona marcia del veicolo. Lo stesso per la destra e per la sinistra. Là dove l'impalcatura sociale minaccia di crollare verso destra, noi ci portiamo verso sinistra per tentare di ristabilire l'equilibrio, là dove minaccia di crollare verso sinistra, noi ci portiamo verso destra. A coloro che ci accusassero di relativismo e di opportunismo, e ci rimproverassero di non prendere nettamente partito per questo o quel movimento di destra o di sinistra, noi risponderemmo che da sempre abbiamo preso partito per il *centro di gravità* dell'edificio .

* * *

Non aggiungeremo nulla a queste righe, tranne un'ultima precisazione. Tutti sono d'accordo oggi nel denunciare il fallimento del capitalismo liberale. L'anticapitalismo è diventato il grido di raccolta della maggior parte dei partiti, dall'estrema destra che si compiace di ricordare i discorsi del conte di Chambord sulla « fortuna anonima e vagabonda », fino all'estrema sinistra che stigmatizza con grande chiasso « la dittatura dei trust ». Guardiamoci tuttavia dal lasciarci ipnotizzare da un fine puramente negativo. Esiste un dovere più importante ancora della lotta contro il capitalismo: è quello di suscitare gli organismi di base, i quadri e le élites capaci di rifare un mondo vitale attraverso il crollo del capitalismo. Abbiamo il diritto di affermare che oggi tali elementi esistono? L'organizzazione capitalistica non costituisce forse, in molti casi, l'ultima struttura sociale — struttura artificiale e malsana senza dubbio, ma oltre la quale non esiste più altro che una polvere di individui? E se questa struttura si spezzasse improvvisamente, come potremmo evitare dapprima il caos e poi la costrizione totalitaria? Da ciò l'urgenza di preparare al più presto quegli organismi professionali e locali, quelle comunità vive che ci eviteranno di passare dalla tirannia del finanziere a quella del burocrate, dal regno della cassaforte a quello della circolare. Non basta sbarazzare il terreno, occorre anche costruire, o piuttosto occorre *sbarazzare il terreno*

costruendo. L'ideale sarebbe che il capitalismo venisse non distrutto da una rivoluzione, la quale lascerebbe dietro di sè soltanto rovine, ma riordinato e sostituito gradualmente dallo sviluppo delle vere comunità umane. Dobbiamo lottare contro il capitalismo come la seconda dentizione dei bambini lotta contro la prima: ogni dente che cade è sostituito da un dente più solido e più adatto ai bisogni dell'essere umano.

* * *

Il disgregarsi delle tradizioni, dei costumi e dei caratteri, l'instabilità familiare e professionale, la denatalità, la lotta delle classi e dei partiti e tutti gli altri mali diagnosticati in questo libro fanno risaltare ai nostri occhi, con un'evidenza angosciosa, la terribile perdita di sostanza che affligge il nostro paese. Troppi francesi, fissati sulle formule politiche più astratte, che arbitrariamente rivestono di un potere magico, litigano per decidere se la casa va ridipinta in bianco, in verde o in rosso: dimenticano soltanto che le sue fondamenta minacciano rovina. Non si tratta di imbiancare, ma di ricostruire. Si tratti di ricreare, umilmente, pazientemente e cominciando dalla base, una struttura organica della Città, in cui l'uomo, interiormente collegato al suo compito ed ai suoi simili, possa vivere e lavorare conformemente alle esigenze profonde della sua natura, e in cui il minimo di costrizione legale, inerente ad ogni società, sia il baluardo e non la tomba della libertà.

Un tal fine dovrebbe bastare a collegare gli sforzi di tutti gli uomini di buon senso e di buona volontà. Per parte nostra, non abbiamo mai avuto altra ambizione oltre a quella di rischiarare un poco la via che conduce a questo fine.

Aroue, 24 novembre 1945

DELLO SPIRITO DI ECONOMIA

Gli uomini maturi d'oggi, ancora imbevuti dei principi del XIX secolo, sono soliti lamentarsi della rovina quasi completa dello spirito di economia nelle giovani generazioni. Non si mette più nulla « da parte »: l'operaio e lo impiegato moderni, le stesse giovani coppie, spendono ogni settimana od ogni mese l'intero loro guadagno. C'è di più: si ipoteca l'avvenire, si sperpera, acquistando a credito, ciò che ancora non si possiede (la nostra epoca conosce infatti il paradosso corruttore di un larghissimo credito concesso per il superfluo: si pensi alle « facilitazioni » accordate agli acquirenti di un'auto o di un apparecchio radio, mentre il credito per le cose necessarie — alimentazione e abbigliamento — è quasi completamente scomparso). Una tale invasione dell'avvenire è la contropartita divorante dell'antico spirito di economia, un rovesciamento della previdenza. L'uomo che un tempo conservava qualcosa per l'indomani poteva dire: « Il futuro sarà riempito da ciò che oggi accumulo ». Il moderno scialacquatore può dire: « Il futuro sarà svuotato di ciò che oggi divoro ». Il primo alimenta il futuro, il secondo lo vampirizza.

Ma lo sperpero di denaro, scandalo del borghese classico, è soltanto il sintomo più materiale ed esteriore di una tara che affligge il fondo dell'anima moderna: oggi

l'uomo diventa — e questo in tutti i campi — sempre più incapace di *riserva*. Non si sa più aspettare, si vuole essere pagati subito di tutto ciò che si fa, ci si precipita immediatamente fino all'estremo limite di tutte le possibilità di godimento. Vi sono autori che per la fretta di pubblicare, non prendono più nemmeno il tempo per scrivere decentemente, gli amanti si possiedono carnalmente quasi prima di conoscersi, ecc. Una tale fretta è indizio di un profondo esaurimento del carattere: la forza e l'equilibrio interni d'un uomo si misurano dall'ampiezza dello scarto che è in grado di sopportare tra il suo lavoro o il suo amore e la loro ricompensa. Al limite, l'uomo consente a non essere mai pagato...

Evidentemente la scomparsa di quel gretto e sordido bisogno di accumular denaro, che fu il peccato dello scorso secolo, non merita di essere particolarmente deplorata. Ma è verso l'alto o verso il basso che la nostra scialacquatrice gioventù supera i suoi padri che tesaurizzavano? Economizzare, mettere in serbo, è un'esigenza centrale della natura umana, e intendere queste parole unicamente nel senso di ammassamento di beni materiali significa snaturare e limitare arbitrariamente i termini della questione. Un signore medievale, un santo, un artista, un semplice contadino legato ai campi paterni e con una famiglia sulle spalle, non ammucchiavano certo denaro. Ma accumulavano *ben altro*: un capitale di virtù, di tradizioni, di buoni costumi, per non parlare di riserve materiali, ma vitali, come le terre, le case e i loro arredi, ecc. Uomini come quelli sapevano resistere al richiamo dell'immediata attrattiva, sapevano privarsi di qualcosa oggi (si pensi ai sacrifici di un cavaliere, di un asceta, di un semplice padre di famiglia), in funzione di un futuro da difendere e da fecondare. Lo spirito di economia, nel

senso più alto del termine, si confonde con lo spirito di fedeltà e di sacrificio.

La borghesia del XIX secolo ha teso a sostituire alle riserve vitali e spirituali dei secoli precedenti la riserva-denaro. Pericoloso rovesciamento dei valori: la riserva-denaro — cosa in sé fittizia, anonima e senza valore umano intrinseco — diventa un fonte di decadenza e di catastrofi dal momento in cui l'istinto di previdenza si aggrappa ad essa a scapito delle riserve che veramente sostentano. Si sono viste per esempio — ed ancora si vedono — coppie che si astengono dall'avere e dall'allevare figli per assicurarsi, nella vecchiaia, rendite più confortevoli. Se una tale manovra si generalizzasse, che cosa varrebbe il denaro prestato allo Stato in una società di vecchi ugualmente improduttivi e tutti a carico dello Stato, cioè gli uni degli altri? La riserva-denaro, se non è corroborata e controllata, nella sua costituzione e nel suo uso, dalla formazione, *almeno parallela*, di riserve umane — cioè in primo luogo di figli, futuri produttori, e di buoni costumi che permetteranno a questi figli di far fruttare sanamente il denaro — la riserva-denaro, dicevo, si tramuta in ricchezza morta, in ricchezza che impoverisce. Il marasma economico della Francia attuale non ha causa diversa da questo scarto sempre più considerevole tra la riserva-denaro e le riserve reali della nazione.

Il risparmio gretto e senza correttivi delle generazioni precedenti preparava insomma l'ondata di sperperi dei nostri giorni. La sana previdenza era già morta nella anima di quei francesi che riponevano la loro suprema speranza e sicurezza in un capitale-denaro, in una cifra. Il processo è classico: ogni « virtù » che s'avvia a scomparire comincia con il materializzarsi, con il perdere l'elasticità e la fluidità della vita e con il fissarsi nella rigidità di un vuoto idolo. Ciò che deve imputridire, dapprima si

irrigidisce. La rigidità cadaverica precede la deliquescenza. Così come il falso pudore genera la dissolutezza e lo sciovinismo l'oblio della patria, allo stesso modo la morta previdenza dei padri ha dato origine all'assoluta imprevidenza dei figli.

Oggi tocchiamo il fondo della china. Psicologicamente — non si tratta qui di fare dei confronti morali — l'operaio e l'impiegato attuali, che non economizzano più, si situano ad un livello ancora inferiore a quello dei « borghesi » egoisti che li hanno preceduti. Se non mettono più denaro in serbo, ciò non avviene perché abbiano superato l'avarizia, ma perché non sono più capaci di nessun genere di dominio di sé, di nessun sacrificio — neppure di vincersi oggi nel proprio interesse di domani. Passiamo al limite: quando ci viene predicato il « dovere dell'imprevidenza », converrebbe forse prima di tutto distinguere tra l'imprevidenza del santo che non si preoccupa dell'avvenire in quanto ha « capitalizzato » in sé la fonte e l'eternità della vita, e l'imprevidenza del decadente la cui anima vacillante è divenuta il balocco dell'ora e della tentazione che passano e che, incapace di attendere così come di scegliere, cede continuamente alle sollecitazioni *immediate* di un egoismo inconseguente e disunito.

L'essere meno economo, infatti, è anche il più egoista. Economizzare, nel senso vero e sano del termine, significa soprattutto questo: mettere in serbo per meglio donare. Esiste, certo, una previdenza avara e chiusa che si oppone ai veri scambi umani. Ma la sua legittima figlia, l'imprevidenza assoluta, è forse ancor più nemica della comunione e del dono. Nell'ordine materiale come nell'ordine spirituale, la liberalità e la munificenza sono possibili soltanto a colui la cui severa vigilanza ha saputo creare, in sé o attorno a sé, abbondanti riserve. Queste virtù sono oggi morte. L'uomo non ha più riserve in sé,

si dissipa: che cosa vale il dono che può fare di sé, — la sua amicizia, il suo amore? Non ha più riserve attorno a sé, sperpera il suo denaro: che cosa gli rimane per un vero lusso (1) (intendo dire un lusso in durata e in profondità), per i poveri, per la Chiesa, ecc.? (E una tale decadenza parallela del vero lusso e della carità non è uno dei sintomi meno preoccupanti del male che ci affligge...). L'estremo sperpero, che assomiglia in apparenza all'estremo distacco, coincide in realtà con l'estremo egoismo, con la totale rovina della generosità. In tutti i campi colui che più sperpera meno dona.

* * *

Se abbandoniamo ora l'individuale per il collettivo, constatiamo, esaminando la maggior parte degli ideali economici e politici dei nostri giorni, il medesimo disprezzo per il risparmio, la medesima impotenza a creare riserve, la medesima tendenza a divorarle.

Per scongiurare le varie crisi, per salvare la società, vengono proposti rimedi rapidi e rivoluzionari (nazionalizzazione, inflazione, autarchia economica, ecc., per non parlare della guerra alla quale tutti, *in silenzio*, pensano) (2). Rimedi di questo genere danno la febbre alle nazioni. Febbre consuntiva ahimé, e non reattiva, la quale, invece di spazzar via le impurità, distrugge le riserve. Le nazioni ricercano la salute in ciò che le uccide. Ogni esperimento innovatore rappresenta un colpo di frusta che comunica all'organismo collettivo un vigore artificiale, a prezzo della

---

(1) Il vero lusso ha qualcosa di ascetico. E' possibile soltanto negli ambienti in cui gli uomini sono formati da una forte riserva ereditaria e personale. E' significativo constatare che la scomparsa del vero lusso e della liberalità fa seguito dappertutto alla scomparsa delle aristocrazie.

(2) Queste righe sono state scritte nel 1937.

consunzione di una riserva vitale. Si dilapidano le più oscure e profonde riserve del corpo sociale (alludo a cose diversissime tra loro, come la stabilità monetaria, la continuità e la sana specializzazione professionale, l'inserzione dell'individuo negli antichi quadri locali, familiari e religiosi) a profitto di una effimera riuscita, di una euforia da agonizzante. La salvezza dell'ora presente ha come prezzo la degradazione dell'avvenire. Che cosa si sa oggi della vera politica, di quella saggezza paziente e silenziosa che si preoccupa e crea riserve?

Il marchio essenziale del socialismo (e quale nazione non è oggi più o meno infestata dal virus socialista) consiste in questo: esso misconosce e distrugge le riserve, le lente riserve dormienti, la pazienza conservatrice degli organi profondi. Là dove sono i pozzi della vita — i pozzi della tradizione, dell'autorità, dell'esperienza, a cui oscuramente si abbevera la carovana sociale — il socialismo vede parassiti ed ostacoli. *Esso confonde riserva e inutilità.* Tutto ciò che conserva, nel mondo dei corpi come in quello delle anime, provoca la sua avversione: è forse per caso che accomuna nello stesso odio la proprietà e la religione?

Il socialismo ha la fobia dello *spessore.* L'istinto degradatore ed antivitale che risiede in lui si ribella contro le forze sostanziali che accumulano, dominano, temperano, contro la densità delle potenze interiori che trattengono il divenire umano in un solco d'armonia. In questi elementi di stabilità e di vita, l'ideologia marxista vede soltanto dei pesi morti ed un'assurda oziosità. Le forze che attendono, si nascondono, tacciono, gli sono insopportabili. Il sogno della « grande sera » ha un solo senso: ricondurre alla superficie, consumare in un gigantesco fuoco d'artificio materiale tutte le antiche riserve della umanità, e giungere, per mezzo di questa combustione

universale, ad un grado inedito di ampiezza e di rapidità nella produzione e negli scambi sociali. In una parola, trasformare l'organismo collettivo in quell'essere infinitamente piatto — *in quanto* infinitamente rapido — concepito dalla fantasia di Einstein. Non più zavorre, non più pesi morti, non più riserve paralizzanti: una vela senza spessore né densità che il vento dei « grandi principi » possa muovere a suo piacimento, — la razionalizzazione dell'umanità! Ma la vecchia massa spessa e lenta può reagire ai cataclismi; possiede riserve per attraversare i deserti e resistere alle tempeste, mentre basta un soffio contrario per lacerare per sempre la membrana infinitamente rapida, infinitamente piatta!

VITA URBANA E SOVRACCARICO AFFETTIVO

Chi troppo abbraccia male stringe. Questo è vero anche nell'ordine dei sentimenti. Non è possibile per un uomo rispondere a tutte le sollecitazioni affettive più che non apprendere tutte le scienze o fare tutti i mestieri.

Ora, quale spettacolo ci offrono gli ambienti urbani moderni? Gli eccitamenti di ogni genere vi sono fantasticamente moltiplicati. Per circolare nelle vie è necessaria una continua tensione; i manifesti, i giornali, la radio e il cinema portano continuamente all'individuo gli echi del mondo intero e vengono ad irritarne l'ambizione, la sessualità, la golosità, ecc. L'anima scoppierebbe se dovesse reagire profondamente a ciascuna di queste sollecitazioni. Istintivamente — per salvarsi e conservare un minimo di equilibrio in mezzo a questo turbine indiavolato di eccitamenti — essa livella e automatizza le proprie reazioni. Troppi postulanti la molestano (qui il tal manifesto, là quel teatro, più avanti quella donna agghindata in maniera provocante...); per rispondere a tutti senza rovinarsi, essa ricorre all'inflazione, emette moneta falsa. Dopo qualche anno di un regime di questo genere, non è più capace di un sentimento profondo, di un'idea personale. Tutta la sua vita si stende in superficie: le

passioni e le opinioni vi rotolano indefinitamente, ma ogni virtù di *penetrazione* si è dileguata da lei.

Da un tale spettacolo si può dedurre la seguente legge: le reazioni affettive di un individuo si impoveriscono, si minimizzano, scivolano sul piano del gioco e della finzione nella misura in cui si moltiplicano, attorno a lui, gli eccitamenti artificiali. Al limite, gli stati affettivi più naturali e più profondi (amicizia, amore, convinzioni religiose e politiche, ecc.) diventano, nell'anima esaurita, « irreali » e truccati quanto il mondo di macchine, di film, di carta stampata e di falsa sessualità che costituisce l'ambiente urbano. Qui, il perfetto adattamento all'ambiente equivarrebbe alla perfetta disumanizzazione dell'uomo.

Non si tratta di impegnarsi in una banale diatriba contro la tecnica. Gli eccitamenti che scaturiscono dall'ambiente urbano, dagli strumenti inventati dall'uomo, dai prodotti della civiltà in generale possono provocare, in una natura sana, reazioni perfettamente umane in intensità e in qualità. Si pensi, per esempio, alle prime emozioni di chi pilota un'automobile o un aeroplano. Ma, per gustare tali emozioni, per rispondere umanamente agli eccitanti artificiali, occorre possedere un capitale vergine di vita cosmica — quelle vaste riserve di freschezza e di profondità create nell'anima dalla stretta comunione con la natura, dalla familiarità con il silenzio, dall'abitudine alle quiete cadenze di un'attività accordata ai ritmi primordiali dell'esistenza. I primi contatti dei contadini con le « meraviglie » della tecnica (elettricità, automobile, cinema, ecc.) sono circonfusi d'una ebbrezza che chi è abituato alla civiltà non è più neppure capace di concepire. La risonanza è profonda perché l'anima non è ingombrata.

Perché l'uomo resti uomo in seno all'« artificiale » dell'esistenza urbana, sarebbe necessario che ogni eccitamento artificiale (faccio eccezione per quelli ai quali è possibile rispondere con dei semplici gesti riflessi) potesse essere ricevuto in uno spirito sufficientemente alimentato dalla riflessione individuale e dal contatto con l'intima realtà del mondo; occorrerebbe che si ristabilisse l'equilibrio tra le spese causate dagli eccitamenti e le entrate della vita interiore; occorrerebbe quindi che gli eccitamenti fossero severamente filtrati e rarefatti.

Ma, di fatto, si produce il contrario: l'uomo è sempre più sovraccaricato di eccitamenti e sempre più separato dalle sorgenti cosmiche e spirituali della ricchezza interiore. Non ha più anima da prestare alle innumerevoli reazioni che l'ambiente in cui si trova a vivere gli strappa: stiracchiato e sollecitato in tutti i sensi, si rifugia sull'unico piano sul quale le sue capacità di reazione sono pressocché indefinite: quello dell'automatismo e del sogno. Là egli è inesauribile in reazioni vuote e adulterate, come la macchina per far soldi è inesauribile nel produrre moneta falsa! L'automatismo riassorbe il suo lavoro, e i suoi affetti, le sue gioie e le sue passioni acquistano il pallore, la mobilità e la leggerezza del sogno. A questo livello ci si può disperdere quasi senza limiti, vibrare ad ogni soffio, servire da eco ad ogni rumore. L'attività esteriore e i sentimenti non comportano più quell'impegno profondo e quell'estenuante dono di tutto l'essere propri dell'azione autentica, dell'azione umana.

Come nell'ordine economico, si arriva così nell'ordine affettivo, ad una rovina mascherata da inflazione. Ed una volta di più incontriamo quell'impura mescolanza di vera povertà e di falsa opulenza, quella *miseria bugiarda*, che è il grande marchio del mondo attuale.

LAVORO E TEMPO LIBERO

Il proletario moderno ha l'odio del lavoro. Anche quando questo è ben retribuito, la sua insoddisfazione non si placa. Soffre meno di essere un operaio sfruttato che di essere un operaio senz'altro: le sue infinite rivendicazioni materiali non sono altro che manifestazioni superficiali e ingannatrici di un tale malessere fondamentale.

Il proletario soffre in questo modo perché il suo lavoro è inorganico, inumano. I socialisti propongono, come rimedio alla crisi operaia, una più giusta ripartizione dei redditi, salari più alti... Come se il problema operaio si limitasse a questo! Si tratta piuttosto di un rifacimento totale delle condizioni prime del lavoro industriale, si tratta di sopprimere il lavoro inumano, il lavoro senza forma e senza anima: la « grande officina », il lavoro « alla catena », la specializzazione portata all'eccesso, ecc., tutte cose che lo statalismo socialista può solamente portare alla loro suprema e mortale espressione.

Il problema dei salari è molto secondario. L'artigiano di paese che costruisce oggetti completi e tratta con una clientela viva è infinitamente più felice e soddisfatto dell'operaio d'officina, pur con uno standard di vita ben inferiore a quello di quest'ultimo.

Se le condizioni di lavoro dell'operaio dell'industria e del commercio non cambiano, l'elevazione del livello dei

salari potrà soltanto nuocergli. L'uomo votato al lavoro malsano è votato altresì allo svago malsano. Il tempo libero (con tutte le « distrazioni » che implica) non è più per lui il prolungamento ritmico del lavoro, ma una maniera di evadere, di vendicarsi del lavoro: invece di rendere più facile la ripresa del lavoro, la rende più amara. Non si rimedia ai mali scaturiti da un lavoro inumano con l'aumentare il benessere economico del lavoratore; si rischia anzi così di aggravare il suo fastidio e il suo decadimento.

Il marchio di certe forme moderne dell'attività sociale consiste infatti in questo: il lavoro e lo svago, normalmente *complementari*, vi diventano *antagonisti*. Semplice caso particolare di quella legge generale che dice: le cose che, sane, si completano, malsane si divorano a vicenda. Il cattivo amore dei sessi si capovolge in odio dei sessi, un cattivo sonno invade la veglia e l'avvelena. Lo stesso accade per un lavoro senza anima: l'abbrutente mescolanza di tensione e di monotonia che lo caratterizza, si riflette sul tempo libero, — lo predispone alla dissolutezza, cioè a piaceri inumani e artificiali quanto lui. Le gioie che popolano il riposo dei lavoratori diventano così qualcosa di teso e di artificiale — una sorta di lavoro straordinario che, lungi dal distendere anima e corpo, aumenta la loro fatica e la loro intossicazione. Baudelaire, cantore supremo della decadenza, non per caso ha usato la parola « lavoro » per designare la voluttà:

Qui des Dieux osera, Lesbos, être ton juge
Et condamner ton front pâli per les travaux?...
Les débauchés rentraient, brisés par leurs travaux... (2).

(1) Chi degli Dei oserà, o Lesbo, esser tuo giudice / e condannare la tua fronte resa pallida dai *lavori?...* / I dissoluti rientravano spezzati dai loro *lavori...*

Infatti colui che non trova più gioia nel suo lavoro, troverà lavoro nella sua gioia. Il lavoro forzato ha come corollario il piacere forzato.

E' amaramente istruttivo vedere la classe operaia e le sue guide rivendicare in primo luogo, e quasi esclusivamente, un aumento dei salari e del tempo libero. Pretese tanto superficiali rivelano una strana dimenticanza dell'intima solidarietà e della continuità qualitativa che esistono tra il lavoro e il riposo. Lavoro e svago sono le due fasi di uno stesso ritmo: la perturbazione di una di queste fasi porta fatalmente con sé una corrispondente perturbazione nell'altra. Chi dorme male non può vegliare normalmente; allo stesso modo un uomo costretto ad un lavoro contro natura rischia gravemente di non occupare molto umanamente il suo tempo libero. Si avrà un bell'aumentare quest'ultimo in quantità: non per questo la sua qualità diverrà meno inferiore e falsa. Non si tratta di tentare di far da contrappeso ad un lavoro inumano per mezzo dell'accrescimento del « benessere » dei proletari: finché il lavoro resterà inumano, un tale benessere non potrà essere sano. Si tratta *prima di tutto* (2) di umanizzare il lavoro. Fatto ciò si potrà lecitamente pensare al miglioramento della situazione materiale delle masse: le riforme operate in questo senso avranno allora maggiori possibilità che non oggi di non esasperare, nell'anima dei lavoratori, l'odio per il lavoro e lo spirito di rivolta e di anarchia.

(2) Non vogliamo con ciò negare che un miglioramento delle condizioni più materiali dell'esistenza del lavoratore possa e debba, in molti casi, essere perseguita *parallelamente* a questa umanizzazione del lavoro. Dicendo « prima di tutto » vogliamo semplicemente mettere l'accento sul punto più importante: pensiamo ad una priorità di *natura* piuttosto che ad una priorità di *tempo.*

Quando parlo di umanizzare il lavoro, non voglio dire di renderlo necessariamente più facile e meglio remunerato, ma voglio soprattutto dire di renderlo *più sano*. Esiste una vita dura e difficile che è umana: quella del contadino, del pastore, del soldato, del vecchio artigiano di paese...; esiste anche una vita molle e facile che è inumana e che genera la corruzione, la tristezza e l'eterna ribellione dell'essere che non svolge alcun ruolo vivente nella Città: quella per esempio dell'operaio standard in periodo di alti salari, del burocrate amorfo e ben pagato, ecc. Ed è proprio quest'ultimo genere di esistenza che il socialismo reclama per tutti! Per parte nostra, noi che amiamo il popolo d'un amore umano (cioè d'un amore spietato verso *qualsiasi* atmosfera inumana che lo minacci, per comoda e desiderabile che possa essere in apparenza), chiediamo per lui molto di più, chiediamo dell'altro. I democratici moderni hanno troppo frettolosamente confuso vita dura e vita inumana. E con ciò si sono condannati quasi unicamente a corrompere sotto il pretesto di umanizzare.

SULL'EGUAGLIANZA E SUL PROBLEMA DELLE CLASSI

E' un fatto che mai, forse, tra una classe e l'altra della società o tra uomini di diverso livello culturale, si erano osservati così pochi scambi e tanta distanza. L'influenza umana e positiva delle élites sul popolo è ora prossima a scomparire del tutto. Si era creduto tuttavia — e fu questo uno dei maggiori miti del XIX secolo — che la fraternità, la comunione sinfonica degli uomini, sarebbe nata dall'affievolirsi dello spirito di classe e, al limite, dalla soppressione delle barriere sociali. Ma ciò che accade è paradossale soltanto in apparenza. La confusione non unisce, ma separa: crea tra gli elementi confusi delle irreducibili opposizioni. Ogni reciprocità d'influenza implica una solida diversità di natura e di posizione. Gli scambi più fecondi e più durevoli si stabiliscono nelle società fortemente diversificate e gerarchizzate, nelle quali il passaggio da un piano all'altro è difficilissimo, addirittura impossibile: si pensi all'influenza secolare della monarchia, della nobiltà o delle caste sacerdotali sul popolo... In tali formazioni politiche, ciascuno, in ragione appunto della stabilità, della « fatalità » della sua situazione, è interamente disponibile per lavorare al bene dell'insieme. Le classi superiori hanno le mani libere

per dare, e quelle inferiori per ricevere, e gli scambi sono tanto più profondi quanto più il fossato tra i diversi ambienti sociali è difficile da superare.

La mistica democratica ha guastato tutto ciò. In che modo potrebbero sussistere dei veri scambi all'interno della gerarchia quando l'esistenza stessa di tale gerarchia è messa in discussione? Ed ecco che l'inferiore, disgustato del proprio ambiente, della propria posizione, di sé stesso a causa del risucchio di aria mefitica creato in lui dall'insegnamento dell'eguaglianza, non ha più nulla da ricevere dal superiore e mira soltanto a diventare eguale a lui e ad espellerlo. E il superiore a sua volta, invece di governare per il bene di tutti, tende soltanto a difendere la propria posizione minacciata. L'invidia da una parte e il timore dall'altra inaridiscono tutti gli scambi vitali. Essi infatti sono possibili soltanto in società nelle quali il destino degli individui è strettamente legato alla posizione che occupano, nelle quali il passaggio da un grado all'altro della gerarchia esige una trasformazione e una ascensione *totali* di colui che si eleva, invece di essere abbandonato alle grottesche combinazioni della finanza o del suffragio universale. Lo scambio sociale è puro e fecondo soltanto in un mondo in cui il dirigente si sente al sicuro in alto perché il subordinato si sente al proprio posto in basso. Ma oggigiorno esistono ancora scambi? In alto si tratta di difendere, e in basso di conquistare. Con la sterile confusione delle classi comincia la sterile lotta delle classi.

Non è un paradosso affermare che le barriere sociali molto spesso favoriscono la comunione umana. All'inizio del secolo scorso, nei nostri villaggi provenzali non ancora tormentati dalla febbre repubblicana, regnava un'estrema familiarità tra il signore del luogo e i contadini: si giocava insieme alle bocce dopo i vespri, le nobili damigelle danzavano con i giovani del villaggio, ecc. Tali correnti di simpatia *effettiva* erano possibili soltanto nella misura in cui ogni classe rimaneva legata alla propria posizione, fuori da ogni contestazione e da ogni invidia. In quegli ambienti in cui le differenze sociali erano accettate e vissute come necessità indiscutibili, la familiarità poteva accrescersi, da una classe all'altra, senza pericolo di promiscuità: *dall'accettazione dell'ineguaglianza nasceva una profonda fraternità.*

Il messianismo egualitario genera al contrario, nel popolo, la ribellione e la diffidenza nei confronti dei capi, e, nei capi, la preoccupazione di mantenere le distanze nei confronti del popolo. Da una parte una reazione aggressiva e dall'altra una reazione difensiva, la guerra invece della comunione. Infatti — quale che sia l'abitudine che la Rivoluzione Francese ci ha dato di vedere accoppiate queste due parole — la fraternità non ha quaggiù nemico peggiore dell'eguaglianza.

* * *

Un nobile dell'ancien régime poteva, senza cessare di essere rispettato ed obbedito, trattare i suoi servi con un'estrema familiarità; un moderno parvenu è obbligato a compensare con un morto autoritarismo l'assenza di autorità vivente e di marcare tanto più le distanze in quanto non esistono più nella realtà. Il più malsano egualitarismo diventa fatale dal momento in cui la gerarchia sociale non è più fondata che su differenze di fortuna. Perché il popolo rispetti e segua spontaneamente coloro che lo governano, è necessario che senta che questi ultimi lo dominano per altro che non per il denaro. Ne deriva la necessità di diminuire tra gli uomini gli scarti di fortuna a profitto delle differenze di casta, di tradizione, di cultura, ecc., o almeno di fondare le differenze di fortuna

su differenze *umane*. Ma quale odiosa casta di padroni è questa plebaglia dorata! Essa suscita, nell'anima del popolo, l'invidia più nera e più *legittima*, quel « perché io no? » che, nella sua inconcludenza, sfascia le società. Tutti infatti possono aspirare ad essere ricchi, giacché la conquista del denaro è legata ai casi più accidentali: non si aspira nello stesso modo alle ascese che richiedono un cambiamento profondo di costumi o di cultura, che portano con sé un accrescimento delle responsabilità e il cui fallimento è fatalmente sanzionato — moralmente e materialmente — a breve scadenza. Non esiste miglior freno all'invidia e alla ribellione delle masse della presenza di un'élite dirigente la cui autorità sia largamente indipendente dal denaro.

Una tale potenza (quella che scaturisce da una tradizione ereditaria o dal merito professionale) è organica, specificata, localizzata, essa si sviluppa all'interno di certi quadri vitali, ed è feconda in virtù della sua funzione propriamente umana, del suo adattamento a certe necessità, a certi tempi e a certi luoghi; essa è difesa contro i propri abusi e la propria degenerazione da un ritmo di continui scambi con l'ambiente in cui vive, e non può distruggere nulla se non distruggendo sé stessa: i suoi interessi si confondono con i suoi doveri.

La plutocrazia, invece, è inorganica, non ha ambiente specifico (un ricco è ricco dovunque); estranea all'ordine vivo della Città, essa può essere soltanto (e senza freni o correttivi) un fattore di disordine e di parassitismo.

* * *

Un sistema di paratie stagne tra le caste non è né auspicabile né realizzabile nel nostro mondo occidentale e cristiano. Occorre che il passaggio dal popolo all'élite sia *possibile* (altrimenti questa si esaurisce e degenera), ma

occorre che sia *difficile*. E' necessario che da una classe, da una casta all'altra si innalzino dighe alte e solide: in questo modo, colui che supererà tali dighe sarà veramente *salito!* Il tempio in cui regna l'élite dovrebbe portare sul frontone questa iscrizione: qui si entra salendo.

Ma la miseria dell'ideale sociale moderno consiste precisamente nell'abbattere le dighe, nello stabilire tra il popolo e l'élite una parità devastatrice. Ed ecco la volgarizzazione, l'incanaglirsi delle élites: con la morte della distanza ascendente (e della selezione che tale distanza implica) muore anche l'élite. Un'élite altolocata, di difficile accesso e severa nell'accogliere, nobilita l'uomo del popolo che si eleva sino ad essa, e nobilita altresì, con il suo solo irradiamento, l'intera massa popolare. Ma oggi, plebaglia in alto, plebaglia in basso, come diceva Nietzsche. *In nome dell'amore per il popolo e delle migliori possibilità che dormono in lui, importa soprattutto conservare e ricreare, sopra di lui, un potere largamente indipendente da lui, una forza attrattiva e regolatrice ad un tempo, capace di proteggere instancabilmente le riserve popolari di forza e di vita contro la bassezza e la cecità plebee.* Altrimenti, questa bassezza e questa cecità sommergeranno tutto. Il popolo infatti porta in sé quanto occorre per salvare tutto, per rigenerare tutto, ma anche per incanaglire e distruggere tutto. Due correnti si incrociano nella sua anima: l'una tende verso la dissoluzione e l'anarchia, e questa basta a sé stessa; l'altra è portatrice di una ricchezza profonda, ma incompleta e come germinale e continuamente obbligata a fare appello, per realizzarsi, ad una influenza superiore. Come Barbusse, abbiamo fiducia « nell'abisso del popolo », ma a condizione che questo abisso sia rischiarato e fecondato dall'esterno, *dall'alto*. Esso può tutto creare come può tutto inghiottire. E la democrazia — il termine stesso indica

che nulla è più in alto del popolo, che il popolo è solo — si è troppo a lungo limitata a coltivare il lato plebeo del popolo e la sua tendenza all'affondamento e all'autodistruzione. Il popolo infatti basta a sé stesso per cadere, ma non per camminare!

* * *

La soppressione delle paratie stagne tra le classi è oggi cosa acquisita e l'esistenza stessa delle classi è minacciata. Non dobbiamo né lamentarcene né rallegrarcene: ci importa unicamente sapere a quali condizioni una tale società può rimanere sana.

Tutti possono ora aspirare alle funzioni superiori. Perché una tale possibilità non crei nel popolo un risucchio d'aria corruttrice, sarebbe necessario che i membri delle classi dirigenti avessero un'esistenza durissima, una vita nella quale i doveri e i sacrifici avessero sempre più la prevalenza sui privilegi, in modo che l'uomo del popolo sentisse chiaramente che non avrebbe nulla da guadagnare, dal punto di vista dei suoi interessi materiali, ad evadere dalla sua classe verso l'alto. Soltanto così coloro che salissero verso le funzioni superiori, salirebbero per vocazione e non per ambizione. Un clima ascetico è tanto più necessario alle sommità della gerarchia sociale, quanto più tali sommità sono accessibili al popolo.

La Chiesa questo l'ha sempre capito. Essa è aperta, a tutti i gradi della sua gerarchia, ai proletari, ma impone a coloro che aspirano alle funzioni sacerdotali un tale cambiamento di vita e tali sacrifici che il semplice richiamo dei privilegi e degli onori non basta (tranne che nei periodi di estrema decadenza del clero) a suscitare un eccessivo numero di false vocazioni. L'uomo del popolo inasprito contro i suoi umili doveri di stato, brigherà più facilmente per ottenere la funzione di deputato che non

quella di monaco. Un regime di tipo democratico può rimanere sano soltanto nella misura in cui sussiste, nei suoi dirigenti, uno spirito di immolazione che si apparenta a quello del sacerdozio e della cavalleria.

Del resto, il figlio del popolo chiamato a guidare il popolo ha bisogno, più del principe o del nobile, di essere separato per anima e costumi dal popolo; per fare accettare al popolo la sua autorità, è necessario che supplisca, con il profondo mutamento che si è operato in lui, a quell'ascendente spontaneo che possiede il figlio di una casta superiore. La Chiesa, che trae dal popolo la maggior parte dei suoi sacerdoti, sa rivestirli di abbastanza solitudine e mistero perché possano guidare dall'alto, con il massimo prestigio e la massima influenza, la classe da cui sono usciti. C'è democrazia e democrazia: in una società come la Chiesa, il proletario esce dal popolo trasfigurato dalla vocazione della sua anima; nella maggior parte delle democrazie moderne, ne esce sfigurato dalle ambizioni del suo io.

Concludiamo: un regime fondato sull'eguaglianza giuridica tra gli uomini ha bisogno di essere continuamente riscattato e purificato da un severo accrescimento delle ineguaglianze *morali*.

I GRANDI E IL POPOLO

La Bruyère parla, ad un certo punto, dell'ardente e irriflessiva venerazione che i poveri nutrono nei confronti dei grandi. « Se i grandi decidessero di essere buoni, commenta amaramente, si avrebbe l'idolatria ».

Si crede di sognare nell'evocare oggi un tale stato di animo. Eppure è esistito: l'incoercibile bisogno umano di vedere la potenza unita alla purezza, di credere ad un ordine sociale fondato sulla verità interiore, ad un qualche riflesso temporale della giustizia divina, — il presentimento di una grandezza estranea e protettrice che costituisce, per l'uomo delle classi inferiori, l'unica sana ragione di vivere e di servire, fecero sì che a lungo si mantenesse nello spirito del popolo un'immagine profonda e sacrale della persona dei grandi. Poca invidia allora (l'invidia presuppone una sorta di identità nelle vocazioni e negli interessi: così un commerciante invidierà i guadagni di un altro commerciante e non il « genio » di un poeta): l'uomo del popolo *viveva* troppo la distanza irreducibile che lo separava dai grandi per invidiarli se non in sogno.

Tutto ciò a poco a poco è crollato, a misura che il popolo si è accorto che i potenti e i nobili gli *assomigliavano*, che, nel segreto dei loro atti, erano bassi e volgari

quanto lui e che alla loro supremazia esteriore non corrispondeva nessuna intima grandezza. Il popolo allora ha preso a detestare e ad invidiare quell'élite abbassatasi al suo livello e ormai vuota per lui di ogni superiorità sostanziale. Una volta morta nella sua anima la distanza vissuta tra lui e i suoi capi, come avrebbe potuto sopportare lo spettacolo della distanza esteriore — di quei privilegi che sentiva fondati sulla menzogna e mostruosamente usurpati? Un selvaggio ed anarchico « perché io no? » ha preso necessariamente il posto della veneratrice accettazione dell'ineguaglianza.

Ma prima dell'invidia e della ribellione, quale vertigine di delusione ha dovuto suscitare, nell'anima ostinatamente adoratrice degli umili, la presa di coscienza della bassezza dei grandi, la lamentevole caduta dalle nuvole! Il ciclo è ora compiuto: il popolo, il vecchio popolo dal quale scaturirono i romanceros e le leggende eroiche e che aureolò la fronte dei grandi d'uno splendore spirituale spesso inesistente, non crede più oggi alla grandezza neppure quando esiste realmente. Ma dove risiede la colpa iniziale? Se una malsana febbre di eguaglianza consuma la plebe, non sono forse stati i grandi ad accenderla abbassandosi con la loro condotta al rango della plebe?

« Tu non avevi il diritto di assomigliarmi, può dire il plebeo al grande. Tu hai esasperato e scatenato la mia bassezza rivelandomi la tua. L'invidia che oggi mi divora è soltanto il cadavere della mia venerazione di ieri. Tu hai ucciso in me il senso vivo della gerarchia, la dolcezza e la nobiltà dell'obbedienza. Certo, ha avuto vita dura quell'immagine della tua giustizia e della tua bontà; ha resistito a lungo quel povero cieco rispetto che cullava i miei sogni e leniva la mia fatica, ma alla fine ha pur dovuto soccombere sotto i tuoi colpi. Sei riuscito infine a provarmi che mi assomigliavi. Ebbene, ora voglio che

ci assomigliamo del tutto (questa volontà si chiama rivoluzione, egualitarismo, comunismo...). Ti rendi conto del male che mi hai fatto? *La giustizia e l'amore mi hanno mentito attraverso la tua bocca.* Mi hai amputato della miglior parte di me: della mia fiducia in te, e in ogni ordine umano e divino che tu rappresentavi. Infatti tu eri per il popolo anche il supporto e il messaggero del cielo, e l'immagine di Dio si è imputridita in me con la tua immagine. Per colpa tua mi sono sentito solo ed orfano, ho perduto il sentimento di una grande realtà superiore a me e che mi portava, mi conservava e nutriva nel mio cuore una rassegnazione senza amarezza e una speranza senza febbre; ho smesso di sentirmi superato, non ho più visto nulla sopra di me, sopra la mia piattezza e la mia debolezza, se non menzogna. Capisci ora che io tento di ricreare il mondo a mia misera immagine? ».

SULLE « LIBERTÀ »

Sarebbe altrettanto mostruoso distruggere la libertà là dove Dio l'ha messa, che introdurla dove non è, ha scritto Pascal. Questa formula riunisce e stigmatizza i due attentati con i quali i tiranni (confessi o mascherati) minacciano la vera libertà dei popoli: l'oppressione e la corruzione, la distruzione per atrofia e la distruzione per enfiagione.

In Francia, da più di un secolo, la libertà viene introdotta dove non è. Si strappa il popolo alla necessità nutrice, all'umile e materno alveo di istituzioni, costumi e doveri, all'interno del quale la sua libertà può sanamente dispiegarsi, per farla agire fuori dell'ambito che le è proprio, in un campo artificialmente adattato alla sua natura e dove essa confuta sé stessa: dogma della sovranità del popolo, con il suo corollario pratico, il suffragio universale... Tanto varrebbe chiedere ad un cieco di scegliere *liberamente* tra i colori! All'ideale della libertà vengono immolati i quadri della natura. Si dice all'agnello: sei libero di essere o di non essere erbivoro. A questo infatti si riconducono, in ultima analisi, istituzioni che alimentano nel cervello di *tutti* gli uomini l'illusione di essere sovrani, uguali a chiunque e di risolvere, con il loro voto, i problemi più estranei alla loro competenza.

Ma stiracchiare e dilatare in tal modo la libertà è anche il modo più sicuro (e più perfido) per sopprimerla. Di un bene di cui si abusa, si perde anche l'uso. Chi vuol troppo correre oggi, domani non potrà più camminare... Dopo aver permesso al proprio desiderio e alla propria scelta di aggirarsi tra i cibi carnei, l'erbivoro corrotto non sa più scegliere fra le piante che lo circondano; l'uomo del popolo, imbottito di idee « generali » e di ambizioni assurde, perde la saggezza specifica del suo ambiente sociale e professionale. Non è libero fuori del suo ordine: ha solo l'illusione della libertà; egli è mosso, in realtà, da parole vuote o da passioni malsane e la sua sovranità universale si risolve in fumo e commedia. Ma il più grave, il più terribile è che esso non è più libero nel suo stesso ordine. Nulla ha contribuito a distruggere, nell'anima delle masse, la vera libertà e la vera saggezza più di un certo mito della libertà.

La frase di Pascal può essere così modificata: con il voler mettere la libertà dove essa non è, la si distrugge dove Dio l'ha messa. L'uomo che non accetta di essere relativamente libero, sarà assolutamente schiavo.

EGUALITARISMO E FUNZIONARISMO OSSIA IL MITO DEL PASSAGGIO A LIVELLO

Sia nell'ordine economico, sia nell'ordine sociale, il liberalismo *assoluto* è una mostruosità. Certo, le ineguaglianze sociali sono naturali nel loro fondamento, ma non spetta alla sola natura regolare la loro espansione e i loro rapporti. Il libero gioco degli interessi e degli appetiti non ha mai generato altro che terribili disordini. Anche qui, come in tutto ciò che è umano, la « buona natura » non basta a sé stessa; essa deve essere ad un tempo *rispettata e completata;* ed è all'intelligenza e alla volontà umana (in particolare al potere politico) che incombe il compito di coordinare e controllare le ineguaglianze prodotte dalla natura.

Il compito è arduo. Si tratta di intervenire senza ferire, di organizzare senza distruggere. Di fronte alle naturali ineguaglianze tra gli uomini, due opposte aberrazioni attendono al varco i pubblici poteri: la prima consiste nell'abbandonare la natura a sé stessa (è l'antica concezione del liberalismo: lasciate fare, lasciate passare, il caso se la caverà meglio di noi...); la seconda nell'insorgere contro la radice stessa dell'ineguaglianza e nel procedere ad una specie di rifacimento generale della natura (ed è l'ideale dello statalismo socialista). L'una

vale l'altra, e l'una richiama l'altra. Lo statalismo segue implacabilmente il liberalismo assoluto (1). Quando delle ineguaglianze, sane e necessarie per principio, ma abbandonate a tutte le corruzioni del caso e dell'egoismo, si inaspriscono, si oppongono invece di completarsi e si volgono a produrre il male dell'insieme, la salvezza, in apparenza risiede nella loro soppressione. Un organo può essere prezioso quanto si vuole; se l'anarchia cancerosa si installa in lui, un solo rimedio è possibile: l'estirpazione! Tragico rimedio del resto, che sfiora e precede la morte. Sarebbe stato meglio saper preservare per non aver poi bisogno di distruggere. In ogni materia umana e, a *fortiori*, in materia sociale, è altrettanto insensato abbandonare la natura a sé stessa, quanto lottare contro la natura.

* * *

Il passaggio a livello costituisce un meraviglioso simbolo dello stato socialista ed egualitario. Una società naturale ha degli alti e dei bassi, delle differenze, una gerarchia. Ma com'è complicata la natura! E questa complessità, questa gradazione, questo brulichio di ineguaglianze e di privilegi di cui la natura offre lo spettacolo appaiono forzatamente, agli sguardi livellatori di uno spirito neonato, come l'immagine del caos o, più precisamente, dell'*ingiustizia*. Ma per fortuna c'è l'uomo a raddrizzare la natura — quella natura dai capricci da tiranno! Si concepisce così — e si tenta di realizzare — un organismo sociale sul modello del passaggio a livello. E' la soluzione più semplice, la più facile e soprattutto la più

(1) Voglio sottolineare che il liberalismo che qui attacco non ha nulla in comune con il neo-liberalismo economico: quello di un W. Lippmann per esempio.

equa. Ma che brutti tiri sa giocare la facilità! In una vera gerarchia c'è molta elasticità: i suoi membri, esistendo ed operando ciascuno al suo specifico livello, si sostengono e si vivificano reciprocamente: le frizioni, gli urti, le « collisioni » sono ridotti al minimo. Sul passaggio a livello, dove si incontrano i veicoli più disparati, le catastrofi si moltiplicano. L'egualitarismo ha negato i gradi (infatti è faticoso quanto « ingiusto » costruire un cavalcavia che passi sopra i binari!), ma, dalla confusione sullo stesso livello di elementi irreducibili, nasce l'ingorgo snervante o la collisione mortale. E' illuminante constatare fino a qual punto due elementi, sinergici fintanto che rimangono distinti l'uno dall'altro e subordinati l'uno all'altro, possono diventare antagonisti dal momento in cui una fantasia egualitaria li ha livellati...

Confusione, collisione... Bisogna evitare tutto ciò. Allora si costruiscono le sbarre e si assumono i casellanti: una complessità infernale, prezzo dell'utopistica semplicità della costruzione sociale. Il casellante non ha una positiva funzione sociale, non serve a nulla — se non a proteggere l'egualitarismo contro sé stesso: il suo lavoro, puramente negativo, consiste nell'inibire, interrompere, disturbare la marcia dei veicoli che si incrocerebbero tanto armoniosamente, senza rigidi controlli, senza sperpero di tempo e d'energia, a condizione di circolare a livelli diversi! E nonostante il brulichio di barriere e di guardiani, le catastrofi si succedono, fatali, stupide. L'impiastro della barriera non ricopre mai del tutto la piaga scavata nel cuore delle esigenze primordiali della società umana dall'istituzione del passaggio a livello.

Morale dell'apologo: il passaggio a livello rappresenta l'ideale, lo stato dell'astratta equità, della giustizia matematica; il casellante simboleggia la snervante proliferazione degli organismi di controllo, di difesa e di

protezione: il funzionarismo. Due poli indissolubili della stessa realtà; si è voluto semplificare tutto, eguagliare tutto, si è sognato di ridurre il corpo sociale ad una figura di geometria piana. Risultato: alla complessità organica della natura, alla complessità viva, feconda, figlia e ancella dell'unità, si è sostituita una complessità meccanica, artificiale e parassita. L'esperienza condotta da vent'anni nella Russia sovietica mostra chiarissimamente il doppio volto della rivoluzione socialista.

L'eresia del passaggio a livello ha come pena la barriera e il parassita che la sorveglia. Lo stesso accade per l'eresia egualitaria: in un funzionarismo amorfo e smisurato essa cerca un rimedio alla sua aberrazione, alla fatalità dissolvente che si annida all'interno delle sue viscere. Ma un tale rimedio estenua, un tale rimedio avvelena! Il funzionarismo è l'egualitarismo che uccide sé stesso nel difendersi contro sé stesso.

MARXISMO E FREUDISMO

Marx e Freud sono fratelli: i loro due sistemi procedono, come ha ben visto Rudolf Allers, dal medesimo « sguardo dal basso ». L'elemento inferiore (le « masse » per il primo, gli istinti per il secondo) è tutto. E la forma (l'anima nell'individuo, i quadri tradizionali e le classi dirigenti nella società) è solo un parassita mascherato. Tutto il male deriva dalla menzogna rappresentata dai valori detti superiori. Conclusione pratica: l'inferiore deve spazzar via lo pseudo-superiore e installarsi al suo posto: scatenamento degli istinti, dittatura del proletariato. La salvezza consiste nel liberare ciò che è in basso dal vampirismo di ciò che pretende essere in alto. Quando l'inferiore sarà abbandonato a sé stesso, tutto sarà perfetto.

In questa specie di « jacquerie » intellettuale si manifesta una reazione del tutto logica ad un eccesso millenario. L'umanità passata aveva troppo cercato la salvezza nel culto esclusivo dell'elemento superiore; l'uomo si fermava allo spirito, la nazione al Principe o ai grandi: i sensi e il popolo seguivano sempre — e si perdessero pure, all'occorrenza!

Si pensi alla parte riservata ai sensi ed agli istinti nei vecchi sistemi educativi, e alle masse operaie nell'e-

conomia liberale. In morale come in politica, la mentalità del passato è segnata da un'ignoranza e una brutalità mostruose nei confronti delle forze elementari. Ancor più mostruosamente, secondo la tragica legge che fa alternare gli eccessi contrari (1), il presente ha reagito con il sogno dell'emancipazione assoluta dell'elemento inferiore. Non insistiamo sui risultati di questa rivoluzione. Un organo maltrattato può reagire con un cancro, ma diviene la prima vittima della propria ribellione: il cancro divora lui *prima di tutto*.

Il marxismo e il freudismo hanno il merito di aver posto, in tutta la sua forza e la sua dolorosa acutezza, il problema delle « cose del basso ». Anche qui un duplice compito si impone agli spiriti attenti alla verità totale dell'uomo. Si tratta di proteggere quelle realtà inferiori contemporaneamente dalla tirannia delle cose che stanno in alto, che vuole ridurle al nulla, e dalla loro stessa ribellione che vorrebbe renderle eguali a tutto.

La salvezza, infatti, non viene dal basso: la « liberazione » marxista o freudiana si risolve in anarchia e in putrefazione. Ma non bisogna neppure cercarla *soltanto* in alto: uno psicopatico, per esempio, non guarisce coltivando solamente la sua ragione e la sua volontà, né una società malata riformando soltanto la sua élite. La salvezza viene, è vero, dal superiore, ma dal superiore che, invece di isolarsi in sé stesso, si china con intelligenza e amore su ciò che sta sotto di lui; risiede nel *completo riconoscimento*, nella perfetta adozione dell'inferiore da

(1) Ciò che soprattutto importa per l'uomo nemico della propria unità — del proprio Dio — non è l'essere a profitto del quale l'equilibrio viene rotto, bensì la rottura stessa dell'equilibrio, non l'idolo ma l'idolatria. In tutto ciò che amiamo in modo disordinato, noi amiamo soprattutto il disordine.

parte del superiore. Così lo psicopatico guarirà per mezzo del suo spirito, ma del suo spirito reso docile ai bisogni e alle miserie della sua sensibilità; la nazione malata guarirà per mezzo della sua élite, ma della sua élite piegata sulle masse, adattata alle necessità del popolo. Purgati del loro veleno rivoluzionario, il marxismo e il freudismo appaiono come segnali d'allarme destinati a rammentarci che la realtà inferiore esiste, che ha il suo ordine e i suoi specifici bisogni e che la si domina soltanto rispettandola.

LO SPIRITO DI SINISTRA E LO SPIRITO DI DESTRA

E' facile definire l'uomo di sinistra come un invidioso o un utopista e l'uomo di destra come un soddisfatto o un « realista ». Ma queste formule ci informano abbastanza poco sulla vera differenza interiore tra questi due tipi di umanità.

Tentiamo di vederci più chiaro. Se evochiamo, in ogni campo, qualche personalità superiore (queste sole sono forse capaci di fornirci l'ingrandimento necessario alla scoperta delle essenze), si impone la seguente constatazione: il grande uomo di destra (Bossuet, de Maistre, Maurras, ecc.) è profondo e *stretto*, il grande uomo di sinistra (Fénelon, Rousseau, Hugo, Gide, ecc.) è profondo e *torbido*. Ambedue possiedono tutta l'apertura umana: portano nelle loro viscere il male e il bene, il reale e l'irreale, la terra e il cielo. Ciò che li distingue, è questo: l'uomo di destra, lacerato tra una visione chiara della miseria e del disordine umano e il richiamo di una purezza impossibile a confondersi con qualsiasi cosa di inferiore ad essa, tende a *separare* con forza il reale dall'ideale; l'uomo di sinistra, il cui cuore è più caldo e lo spirito meno lucido, tende piuttosto a *confonderli*. Il primo, preoccupato di conservare all'ideale la sua altezza e la sua difficoltà di accesso, fiuterà volentieri odore di disordine negli « ideali » che corrono il mondo; il secondo, spinto dalla fretta di realizzare i suoi nobili so-

gni e forse un po' disgustato delle ascese severe, sarà portato a *idealizzare il disordine* (1). Qui si mescola, là si taglia...

(1) Al limite, lo spirito di destra sbocca nella negazione dell'ideale, quello di sinistra nella sua prostituzione. Del resto, la fonte di questa perpetua confusione dei valori che caratterizza una certa mentalità di sinistra, risiede nell'anarchia interna degli individui. Questi sono dei decadenti nei quali le facoltà e i sentimenti sono incompleti e affetti da una temibile indifferenziazione. Nulla in loro è al proprio posto, non esiste gerarchia interna. Lo spirito e l'amore non possono manifestarsi nella loro purezza: sono saturati da richiami inferiori. D'altra parte la carne e l'egoismo sono anch'essi troppo deboli ed inibiti per dispiegarsi apertamente, chiamano in loro soccorso l'ideale e si fanno strada sotto una maschera generosa. Il decadente non sa disgiungere la propria bassezza dalla propria altezza: tutto in lui è confuso e irriconoscibile. Se è vizioso, chiama ciò amore, se è ambizioso afferma di servire la giustizia, e il peggio è che è sincero! Così la sua bassezza è infinitamente più pericolosa di quella dell'uomo di destra, in quanto è portata sulle ali dell'ideale. Confrontare un innamorato romantico con un uomo agitato da un normale bisogno sessuale, un tribuno socialista con un politico realista: i primi appaiono più grandi e più nobili, esercitano una maggior seduzione. E questo si può capire: hanno messo in gioco ciò che vi è di più alto! L'uomo normale può essere ipocrita, ma sa allora quello che fa. L'ipocrisia consiste per lui unicamente nel *dissimulare* la propria miseria. Ma quella del decadente consiste nell'*idealizzarla*. Il primo mente per ciò che ha di peggiore e porta una maschera esterna. Il secondo mente per ciò che ha di migliore, porta una maschera interna, e il suo stesso viso è maschera. L'uomo di destra può essere mentitore, ma l'uomo di sinistra, al limite, è menzogna.

Del resto, la destra e la sinistra, in ciò che hanno di estremo e di perverso, sono collegate da profonde affinità. Si passa con estrema facilità dall'una all'altra (cfr. il capitolo su *La morale e la vita*), e queste pseudo-conversioni producono in generale dei risultati catastrofici. Nulla è più terribile (il rilievo è già stato fatto da J. Maritain in un altro senso) di un uomo il quale, con un temperamento di sinistra, si fa, in materia politica o religiosa, difensore delle idee di destra. Per reazione contro la sua stessa confusione interiore, diventa ferocemente limitato e mutilatore, ha sempre qualcosa di nuovo da amputare o da reprimere: è una sorta di Argo che non cessa mai di strapparsi l'occhio che lo scandalizza! Reciprocamente, uno spirito di destra lanciato in un movimento di sinistra finisce, mettendo la propria unità e la propria continuità interiori al servizio del disordine e dell'utopia, con il portare questi mali alla loro suprema espressione. I peggiori rappresentanti di ogni campo sono i transfughi del campo opposto...

« Imbavaglia e disciplina i demoni che sono in te e nel mondo », dice lo spirito di destra. « Fanne degli angeli », ci sussurra lo spirito di sinistra. Il guaio è, in quest'ultimo caso, che è infinitamente più facile travestire che trasformare.

L'ascetismo è a destra, il quietismo a sinistra. Il duello tra Fénelon e Bossuet riveste, da questo punto di vista, un immenso significato umano. Bossuet aveva fiutato nel quietismo il primo indizio, ancora timido e velato, di quella catastrofica confusione tra Dio e l'uomo, che doveva costituire il marchio dell'età moderna. La corruzione quietista equivale sul piano religioso alla corruzione democratica sul piano politico: l'una e l'altra sono il frutto di quell'affanno febbrile dell'essere impotente il quale, non avendo più forze per lottare né riserve per attendere, si affretta — al fine di realizzare senza ritardi nè fatica il suo sogno di pienezza e di felicità — a confonderlo con qualsiasi cosa. Il quietismo e la mistica democratica consistono nel bruciare le tappe... in sogno! La febbre è a sinistra...

* * *

I grandi pessimisti cristiani come Pascal o de Maistre non hanno certamente meno nobiltà o generosità di qualsiasi spirito di sinistra; essi hanno semplicemente una coscienza tragicamente viva dell'abisso che si stende tra ciò che l'uomo è e ciò a cui è chiamato: sono scettici per rispetto della verità suprema, realisti per amore della *realtà* del loro ideale.

« La visione e il riconoscimento sinceri della miseria dell'uomo sarebbero dunque sentimenti di destra? », mi si risponderà. « Eppure, vedete a sinistra una tale cura di verità, una tale tendenza a smascherare tutto, a mettere a nudo tante bassezze indebitamente idealizzate (il freudismo e il marxismo per esempio sono a sinistra), mentre a destra si osserva piuttosto il farisaismo, l'oscurantismo,

la *pia fraus...* ». Risponderò che anche a destra esistono dei grandi smascheratori (un Pascal, un Nietzsche, ecc.). Tuttavia bisogna confessare che, nell'insieme, il bisogno di esplorare i bassifondi volgari o impuri dell'uomo e della società è un sentimento di sinistra. L'uomo di destra sente troppo la *realtà* della bassezza umana per provare il bisogno di gridarla sui tetti, e sente anche istintivamente i pericoli che una simile esibizione comporta; prova infine, di fronte alle miserie dell'umanità, una specie di rattristato pudore che lo porta a distogliere lo sguardo (quel pudore, di natura essenzialmente aristocratica, degenera, nel tipo « borghese », in farisaismo ipocrita). Ed assistiamo qui a questo curioso paradosso. I politici, i moralisti, gli educatori, ecc., di destra, *teoricamente* trascurano la bassezza degli uomini e sembrano addirittura idealizzare ipocritamente la natura umana (si vedano ad esempio le loro concezioni un po' semplicistiche dell'« anima », della « virtù », della « patria », ecc.), ma, *praticamente*, trattano l'uomo con la prudenza e il rigore richiesti dalla sua miseria (i climi spiritualisti furono sempre rigorosi); quelli di sinistra, al contrario, urlano ai quattro venti la materialità e l'impurità congenita delle tendenze umane (teorie marxiste e freudiane per esempio); solo che, dopo tale discesa puramente speculativa agli inferi, trattano l'uomo da angelo e il loro ottimismo pratico è senza limiti.

E allora? Qual'è il motore segreto di una tale smania di smascherare? Forse il desiderio di superare o di combattere ciò che l'uomo ha di inferiore o di vile? Il fondamentale anti-ascetismo di tutti questi smascheratori prova sufficientemente il contrario. L'anima della loro sincerità è ancora... la sete di idealizzare la bassezza umana! Una volta dimostrato che gli « ideali » dell'uomo non sono altro che travestimenti dell'istinto sessuale (freudismo) o moventi economici (marxismo), cioè che la carne e la materia sono l'unica realtà, quale aureola appare al tempo stesso attorno alla materia e alla carne! L'uomo di sinistra stigmatizza con grandi strilli il male del mondo, ma questo male, in fondo, non lo prende sul serio: per lui è soltanto un accidente superficiale ed effimero; ancora un po' di tempo e svanirà al soffio del « progresso », della « rivoluzione », ecc. Certamente, ci sono ancora dolorose situazioni psicologiche dovute ai conflitti sessuali, e ci sono anche crudeli ingiustizie sociali, ma tutti questi mali scompariranno dal momento in cui l'uomo avrà veramente preso coscienza della realtà sessuale e della realtà economica. L'ottimismo freudiano e l'ottimismo marxista traboccano di preziosi insegnamenti: per l'uomo di sinistra, il male rischiarato e denunciato è già quasi guarito, il male non è in fondo altro che un malinteso, una specie di falsa posizione presa nel sonno dall'umanità... Esiste modo più sottile e più pericoloso di idealizzare il male che il presentarlo così esteriore e così curabile, evolventesi con tanta sicurezza verso un bene ed un equilibrio universali?

Ma è proprio la bassezza umana che i profeti della rivoluzione denunciano? No, poiché di questa bassezza fanno l'essenza dell'uomo. Ciò che essi denunciano non è la materia o il peccato (vi si adattano benissimo, non vedono nulla al di là), ma il tormento e il dolore inerenti alla materia e al peccato. Dalla materia e dal peccato finalmente organizzati, sbocciati, giunti alla piena coscienza e al pieno possesso di sé, sperano di veder scaturire un paradiso. E' chiaro ora che cosa significa quella fretta di denunciare e di sopprimere tutte le miserie umane? L'infelicità potrebbe far pensare al peccato: si ha fretta di farla finita con il corteggio di dolori che la bassezza dell'uomo trascina con sé perché, finalmente!, non ci sia-

no più obiezioni contro tale bassezza. Si perseguita il dolore per meglio canonizzare il peccato...

Si tratta infatti in primo luogo (e quanti ideali morali e politici sono fondati su un tale desiderio!) di rendere la bassezza indolore, di addomesticare e castrare il peccato. Questi idealisti accettano tutto della caduta... tranne l'aculeo del castigo. Essi cercano, implorano una sorta di divino riposo nella vanità — nella povera gioia e nel povero orgoglio dell'uomo caduto. Non nutrono dubbi sulla divinità innata di tale uomo. Così lo spettacolo del male riesce loro insopportabile. Finché il male sussisterà, sarà impossibile adorare l'uomo senza riserve: un Dio non può, non deve soffrire! Conclusione: volontà di cancellare il male-peccato come un mito e il male-dolore come un accidente. Dopo di che tutto nell'uomo sarà ben mescolato, confuso, divinizzato! Tutto è Dio quando non c'è più nè vetta né gerarchia. L'anarchia realizza il cielo a buon mercato.

* * *

Strettezza a destra, miscuglio a sinistra. In tutti i campi, l'uomo abbandonato a sé stesso può soltanto oscillare tra questi due scogli. E, in ogni campo, soltanto un clima morale e sociale vitalmente cristiano può risparmiargli questa amara scelta. La durezza ascetica di destra imprigiona gli abissi della rivolta e della miseria umana; la *corta* follia di sinistra li traveste, ma il cristianesimo li trasfigura. A sinistra, l'ampiezza impura e febbrile della palude in cui si mescolano l'acqua e la terra, i miasmi e la rugiada, — a destra la purezza stretta e ghiacciata dei monti rigidi, — in alto l'ampiezza suprema del cielo puro, tenero e senza fondo — del cielo più largo della pianura, più alto e più vergine dei monti!

EGOISMO E SENSO SOCIALE

Non voglio qui far della morale sulla nozione, particolarmente imprecisa, di egoismo. Sono disposto a concedere che l'amore non è altro che un egoismo allargato e che tutti gli uomini sono necessariamente egoisti: gli esseri « disinteressati » sono quelli che perseguono interessi superiori.

Questi ultimi sono rari. L'egoismo della maggior parte degli uomini è terribilmente angusto: si ferma spesso all'individuo e giunge ad abbracciare, nel migliore dei casi, soltanto la famiglia o gruppi molto ristretti. Sarebbe puerile chiedere all'« uomo della strada » di sacrificare o anche di temperare la ricerca del suo interesse personale ed immediato a profitto del bene comune e dell'ordine universale. Questo ristretto egoismo della gran massa degli individui, con tutti i pericoli d'anarchia che porta con sé, è ad un tempo la pietra d'inciampo e la pietra d'angolo della saggezza politica.

Le istituzioni sociali non cambiano nulla a questo egoismo, si può obiettare; gli uomini si equivalgono sotto tutti i regimi: dunque tutti i regimi si equivalgono.

L'argomento è valido se vuol significare che tutti i regimi sono imperfetti; non regge invece se vuol significare che tutti i regimi sono egualmente imperfetti. Pensiamo infatti a questo. Moralmente, può darsi che tutti

gli egoismi si equivalgano. Resta vero tuttavia che, *socialmente*, certe forme di egoismo (in particolare quelle degli uomini la cui volontà di potenza si dispiega all'interno di quadri vitali come la famiglia, la corporazione o la patria) rimangono conservatrici e feconde, mentre altre si rivelano essenzialmente disorganizzatrici e consuntive. Un contadino — questo tipo di umanità ancora esiste! — che l'avarizia giorno e notte piega sulla terra, un capo d'impresa divorato dall'attività, sono egoisti. Un finanziere cosmopolita, un demagogo corruttore, un funzionario parassita, un assistito sociale la cui unica preoccupazione è quella di mungere al massimo la vacca statale, lo sono in pari misura. Non si tratta di emettere su questi diversi egoismi un verdetto morale; basta constatare che gli uni servono l'armonia e la prosperità collettiva e che gli altri agiscono in senso contrario. Posto ciò, è facile comprendere che le istituzioni che tendono a coltivare e a moltiplicare un egoismo antisociale si condannano da sole.

* * *

Gli uomini, nella loro immensa maggioranza, sono indifferenti al bene comune: il loro sguardo è troppo corto e il loro cuore troppo carnale perché sia possibile creare in essi un egoismo superiore. Non si tratta di piangere sul divorzio tra l'interesse privato e l'interesse pubblico; si tratta piuttosto di vedere se, per caso, questi due interessi non potrebbero essere conciliati. Il primo effetto di una istituzione *sana*, è quello di piegare l'egoismo individuale al servizio del bene comune e di far coincidere, nella più larga misura possibile, l'interesse privato e il dovere sociale.

In che modo tendere verso una tale armonia? Per mezzo di un'organizzazione della Città, nella quale ogni

individuo che manchi alla sua missione sociale sia necessariamente oggetto di sanzioni *organiche e prossime*.

Certo, è chiaro che, anche nell'ordine più materiale, il conflitto tra l'interesse personale e il bene comune può essere soltanto apparente e provvisorio; in ultima analisi, l'individuo non può servire il proprio interesse se non servendo anche quello della collettività da cui dipende; reciprocamente, non può agire contro il bene comune senza distruggere sé stesso. Presto o tardi, l'egoismo economico o sociale riceve la sua sanzione. Solo che fra le molteplici possibili sanzioni di questo egoismo ve ne sono di *vicine*, e in questa stessa misura efficaci, e ve ne sono di *lontane*, e in questa stessa misura inoperanti. L'agricoltore che trascura di dedicare al proprio raccolto o al proprio bestiame le cure sufficienti, il monarca che, per incuria o tirannia, conduce il suo popolo alla rovina, sono *personalmente* e *prontamente* puniti per la loro carenza sociale. Un funzionario pigro invece, un assicurato sociale che succhia, con l'aiuto di imbrogli più o meno coscienti, la « cassa » occulta e lontana, un ministro effimero e irresponsabile, sono colpiti da sanzioni soltanto nel caso di una profonda catastrofe sociale (crollo della moneta o dello Stato, rivoluzione, ecc.), alla quale d'altronde possono benissimo personalmente sfuggire. Sanzioni così lontane, aleatorie, impersonali non possono frenare con efficacia le tendenze antisociali degli individui. Occorre qualcosa di diverso dall'oscura e lontana minaccia di un diluvio *universale*, per mantenere lo uomo nel suo umile particolare dovere.

Purtroppo, la moderna organizzazione della città tende sempre più a lasciar posto soltanto a sanzioni di questo genere: quelle che, invece di diffidare e correggere gli individui fin dalle loro prime infrazioni al bene comune, possono agire contro i responsabili soltanto al

termine di un esaurimento irreparabile delle risorse materiali e morali dell'intera Città. L'attuale accrescersi dello statalismo e la crescente trasformazione dei cittadini in funzionari aggravano notevolmente lo scarto mortale tra l'interesse collettivo e l'interesse immediato dell'individuo. Così come sopprimono lo « slancio vitale » in tutti i campi sociali, le moderne istituzioni tolgono alle sanzioni quel carattere prossimo e diretto che, solo, può renderle operanti e salutari.

* * *

Dire questo, non significa mettere in dubbio l'esistenza del senso del dovere nel popolo. Il popolo possiede un profondo senso del dovere, ma di un dovere limitato, carnale, continuamente incarnato in una promessa o una minaccia immediate. Non ha il senso di un dovere astratto e universale. L'uomo del popolo che fa del suo meglio per derubare lo Stato quando ne ha l'occasione, si dimostrerà di una perfetta onestà nelle relazioni con il suo padrone o i suoi vicini, sarà addirittura pronto ad atti di vera dedizione per rendere un servizio all'uomo che gli sta di fronte, per assicurarsi una buona reputazione nel suo ambiente, ecc. In concreto la legge morale non è né una né indivisibile: tipico dell'uomo del popolo è appunto l'essere morale senza sforzo su quel piano che è a sua misura e l'essere immorale senza peccato su quel piano che lo supera.

Un intellettuale imbevuto di morale astratta non potrebbe d'altronde « realizzare » con quale buona fede e innocenza certi uomini venuti dal popolo — ed in particolare dalla classe contadina — possono abbandonarsi, quando se ne offre loro l'occasione, ad atti socialmente disastrosi. Ricordo di aver conversato un giorno con un vecchio contadino onestissimo, il quale trasudava ammirazione raccontandomi le fruttuose concussioni di un magistrato dei dintorni. « Se la sa cavare, mi diceva, sa il fatto suo! ». Non è difficile scoprire la sorgente psicologica di una tale grottesca lode. Per quel vecchio contadino, « cavarsela », « sapere il fatto proprio », e addirittura, al limite, fare il proprio dovere e compiere la propria missione sociale, consisteva nel trarre il massimo reddito dai propri terreni: in questo campo tutti i mezzi sono buoni! Ma egli assimilava al proprio campo la situazione del magistrato. Un « posto » va coltivato, e sarebbe peccato non trarne il massimo, con tutti i mezzi, come da un terreno! Il male che simili sradicati fanno così al prossimo, non lo vedono (il prossimo in questi casi è lontano, invisibile...), vedono solamente il vantaggio che procurano a sé stessi. Moralmente, sono quasi innocenti.

Ho scelto appositamente questi due casi limite: quello del contadino che coltiva la propria terra e quello del funzionario irresponsabile che coltiva la propria situazione. Il fatto stesso che conseguenze sociali tanto opposte possano procedere, in questi due uomini, da uno stato d'animo pressoché identico, da un uguale livello di moralità, dovrebbe bastare a dimostrare l'assoluta necessità di un cambiamento radicale nello spirito delle istituzioni moderne. L'egoismo e il senso del dovere non sono infatti, come ci insegna un moralismo inumano derivato da Kant, due sentimenti fatti per opporsi e per escludersi, ma hanno la medesima radice ontologica (all'egoismo ristretto e carnale di cui ho parlato più sopra, corrisponde un ristretto e carnale senso del dovere), e in ogni natura sana sono fatti per unirsi ed identificarsi. *Il ruolo normale delle istituzioni è appunto quello di far coincidere, nei loro risultati sociali, due sentimenti fatti per coincidere nella vita affettiva degli individui.* Da

ciò deriva l'urgenza di un sistema di organizzazioni professionali e locali, dalle quali l'individuo possa essere *vitalmente* inquadrato e sanzionato.

Si può accusare questa concezione di essere « terra terra » e di non tenere in nessun conto l'alta morale. Lo dico nettamente: un conflitto continuo tra l'egoismo e il dovere non è a misura dell'uomo medio. Per coloro che ne sono capaci resteranno sempre abbastanza occasioni per essere eroici. Non significa attentare all'eroismo il non esigerlo da tutti. Ma significa coltivare il peggiore egoismo — l'egoismo antiumano e antisociale — porre l'immensa maggioranza degli uomini in condizioni in cui il semplice compimento del proprio dovere esige una moralità superiore.

LA MORALE E LA VITA

Ogni epoca ha le sue stupidaggini pseudorivoluzionarie, le sue innovazioni nate morte che suscitano lo stupore e il riso dell'epoca seguente. Oggi, per esempio, pensando alla fede nella democrazia e nel progresso dei grandi uomini del XIX secolo, noi diciamo: « Ma come hanno potuto *essi* credere a cose simili? ». Io penso proprio che l'immoralismo dei nostri contemporanei farà sorridere gli uomini futuri.

E' ormai consuetudine abbattere la morale, sia con l'invettiva, sia con lo scherno. Si vede in essa una cosa artificiale, superficiale e morta, adattata all'uomo come una camicia di forza od una maschera. Una delle regole del gioco letterario e psicologico del nostro tempo consiste nell'opporre la « morale » alla « vita ». Questa dicotomia, lo ripeto, divertirà i nostri figli...

Gli uomini « morali », in generale, non sono vivi. E' da questa constatazione che è partita la crociata contro la morale. Benissimo. Ma che cosa oggi non è stato devitalizzato? A cominciare da ciò che vien chiamato vita (il mondo degli istinti, dell'arbitrario, della gratuità »)! Basta guardarli questi spregiatori della morale, questi apostoli della natura, per penetrare il loro vergognoso, il loro triste segreto. Sono più convenzionali nelle loro

ribellioni delle convenzioni che attaccano. Che cosa c'è di più piatto e di più previsto dei loro capricci, di meno fantasioso delle loro fantasie?

Essi sono convenzionalmente spontanei e artificialmente naturali. La loro ultima maschera è di andare nudi. Al limite, abbiamo i pazzi: il caos esangue, l'arbitrarietà meccanizzata, l'assenza totale di originalità e di vita nella perfetta « emancipazione » dell'individuo...

In realtà la meccanizzazione della morale e il farisaismo sono soltanto il primo stadio di una decadenza che affligge l'uomo tutto intero (il pesce comincia a imputridire dalla testa, dicono i Mussulmani). Quando la morale cessa di essere vita per diventare scorza e facciata, la « vita » è *già* malata.

La commedia è coerente. Primo atto: l'uomo morale (parlo, s'intende, di un formalismo vuoto d'amore) che recita la scena dell'ordine. Secondo atto: l'uomo immorale che recita la scena del disordine. Due diverse maschere sul medesimo vuoto interiore! Dal momento in cui nasce il tipo « borghese », dal momento in cui ordine e virtù divenuti artificiali si fabbricano in similoro e in serie, il disordine e il vizio si mutano a loro volta in paccottiglia. La parodia conservatrice del borghese si prolunga e si compie nella parodia distruggitrice del rivoluzionario (costui non è un *vero* distruttore più di quanto il primo non sia un *vero* conservatore). Il *fariseo del vizio* — supremo prodotto della decadenza — continua il fariseo della virtù. Il peccato non è più vivo quando la legge è morta.

E' un sintomo gravissimo di decadenza il sentir parlare del « conflitto della morale e della vita ». Simili contraddizioni non sono naturali: non esistono sul piano della salute o, almeno, non vi presentano quel carattere *ragionato e dottrinale* che oggi rivestono. Il conflitto non

è tra la vera morale e la vera vita: i nostri rivoluzionari attaccano una caricatura della morale in nome di una caricatura della vita (gli istinti di un uomo sano non si divertono a *dir male* della morale: o le obbediscono, o la violano senza alcun imbarazzo; l'istinto che *discute* con la morale è un istinto impotente e corrotto). A dire il vero il conflitto non è tra due entità nemiche, ma tra le due fasi della stessa malattia; non è tra due verità, ma tra la menzogna di ieri e sua figlia, la menzogna di oggi. Ecco un'altra verifica della legge che ho enunciato così: le cose che, sane, si completano, malsane si divorano a vicenda. La vita e la morale si oppongono l'una all'altra nella misura in cui partecipano alla stessa corruzione centrale dell'uomo.

Dualità come queste (e Dio sa se il nostro mondo ne trabocca!) sono, nel loro fondamento, terribilmente *une*. Esse si riconducono al più semplice, al più solitario dei peccati, all'unico peccato: il rifiuto di Dio. L'unità all'interno dell'uomo si spezza dal momento in cui l'uomo perde il contatto con l'unità divina. Separato dall'Essere che è Tutto, l'uomo degenera *progressivamente* e totalmente (secondo una linea discendente dallo spirito verso la materia), ed ogni tappa della sua decadenza schernisce la tappa anteriore.

Il rimedio? Non consiste nello scegliere tra le due forme dello stesso male, ma nello scegliere *contro* questo male. Non nell'optare per l'elemento più « degno » del dualismo — per la morale — ma nel ritornare all'unità il cui abbandono ha permesso la formazione di quel dualismo morboso, nel risalire verso la fonte comune della morale e della vita. — Allora soltanto il conflitto si placherà: la morale e la vita che si combattevano in quanto avevano *la stessa malattia*, si riconcilieranno nel riconoscere che partecipano alla *stessa natura*. O almeno,

— in quanto è essenziale alla condizione umana un certo stato di conflitto — la guerra sarà agente di conservazione e di sintesi, e non più di disintegrazione e di morte. Ci sono infatti dei conflitti legati all'*organizzazione* e altri legati alla *disorganizzazione*. I primi servono la vita; sboccano in una pace superiore, nella purificazione e nella liberazione dei combattenti. I secondi nascono dal disordine e aggravano il disordine, portano a compimento la rovina dell'essere che abitano. E bisogna confessare che la maggior parte dei conflitti del mondo moderno appartengono a quest'ultima specie. La morale e la vita lottano nell'anima di un santo unicamente al fine di meglio unire in alto la loro *realtà;* nell'uomo che tradisce Dio esse si scontrano soltanto per meglio separare in basso i loro *fantasmi.*

* * *

Dal momento in cui l'uomo scaccia da sé Dio, tutto in lui (ogni frammento del suo essere sfasciato) è successivamente chiamato a diventare Dio. E, simultaneamente, a diventare guerra. Dove trovare un legame comune, un *modus vivendi* tra cose ciascuna delle quali vuole essere il centro, che dico, la tomba di tutte le altre? Gli idoli sono condannati a scontrarsi continuamente senza mai penetrarsi; non conoscono né la profondità degli altri, e neppure la propria (essa infatti è amore): sono condannati a vivere unicamente in superficie. La pluralità degli assoluti (e penso proprio che mai abbia avuto una fioritura pari a quella odierna) genera lo squilibrio universale. Là dove è seminata l'idolatria, germina il caos. Oppure — giacché il caos stesso non sa più essere sincero — vediamo elevarsi, in mezzo al brulichio degli idoli, una sorta di pace ipocrita e di ordine tarlato fondati non sull'unione viva tra le membra dello stesso corpo o i figli dello stesso padre, ma sulle astuzie, le

precauzioni e le tolleranze di dèi impotenti, una specie di armonia senza fondamento, di equilibrio da acrobati che dura solo un istante e ordinariamente prelude a cadute più profonde, a conflitti più irreducibili e più vani.

* * *

Tali conflitti irreducibili e vani, l'abbiamo visto, non sono naturali; sorgono soltanto tra cose che tradiscono la natura per affermare la propria assolutezza: sono battaglie di fantasmi.

Ma in che modo discernere un conflitto sano da un conflitto malsano? Di fronte a me un uomo si batte per la sua passione, per il suo ideale. Da che cosa potrò riconoscere la falsità di quella passione o di quell'ideale? Da questo: dalla contraddizione (apparente, come vedremo) che risiede in loro, dalla loro incredibile facilità a tramutarsi nella passione o nell'ideale contrari (così il patriottismo giacobino partorisce l'internazionalismo, la rigida morale borghese prepara la dissolutezza borghese, e l'idealismo più sfrenato cede automaticamente il posto all'irrealismo più completamente privo d'ali). Riconosco un idolo dal fatto che è gravido dell'idolo opposto e che lo partorisce morendo.

Ogni vero ideale è vergine di idolatria e di esclusivismo. Senza smettere di restare fedele a sé stesso, ed in virtù proprio di questa fedeltà, sa armonizzarsi spontaneamente con la verità contraria (o piuttosto complementare). Un pacifista autentico rispetta la guerra, un uomo veramente morale non getta l'anetema sui sensi e le passioni; li integra piuttosto nella propria virtù. Mentre invece il falso ideale odia ferocemente e fanaticamente il proprio contrario, e, nel momento stesso in cui lo odia di più, si tramuta in lui! Nessun paradosso in ciò. In realtà, ciò che una menzogna maggiormente de-

testa, non è la menzogna antagonista (comunica con quest'ultima nell'unità della menzogna), ma piuttosto la verità che si eleva tra queste due menzogne, e che le condanna. Ciò che soprattutto importa all'uomo schiavo di una falsa fede e di un falso amore è di fuggire il crinale costituito da questa verità: che precipiti nel fossato di destra o in quello di sinistra, egli raggiunge egualmente il suo fine. Ogni « estremista » crede di odiare l'estremo che si oppone a lui, ma odia soprattutto il *centro*, fuoco e guida degli estremi, ed è per questo che passa tanto facilmente, secondo i casi che lo agitano, « da un estremo all'altro ». Semplice cambiamento di scenario nel medesimo dramma, di tattica nella medesima guerra...

Si è soliti vedere, negli eccessi umani (e in particolare nelle aberrazioni dottrinali e sociali), delle semplici reazioni contro eccessi anteriori ed opposti. Questa veduta non è erronea, è soltanto un po' limitata. In fondo, due eccessi nemici che si succedono non sono altro che i due episodi di una guerra *unica* contro l'*Unità*, e, diciamolo, contro Dio. Gli idoli si odiano, certo, ma *il loro odio reciproco è soltanto il riflesso del loro odio comune* (ciò che, per esempio, fa più orrore alla « virtù » borghese, non è quello che essa chiama vizio, bensì la vera virtù, la virtù nell'amore, e il padre che divinizza una legge morta e il figlio che la calpesta sotto i piedi sono egualmente traditori nei confronti di quell'amore e di quell'unità). Solo in apparenza gli idoli lottano tra di loro: nelle loro profondità sono tutti alleati contro Dio.

Presi in se stessi, i conflitti che travagliano l'umanità non meritano di attirare la nostra attenzione e il nostro dolore. Sono soltanto la maschera — una maschera che bisogna strappare — di un'altra scissione che sola è reale e sola importa: la fuga fuori di Dio e dell'attrazione del suo amore. La disgrazia non è che due menzogne si

sbranino a vicenda, ma che lottino sul corpo di una verità assassinata. I gesti con i quali due idoli si feriscono reciprocamente mi toccano poco: ciò che mi spaventa è che ambedue compiono un identico gesto che ferisce Dio! La tragedia non consiste nella lotta dei frammenti tra di loro, ma nell'unità distrutta. Quando due idoli si battono, Dio è *fra* loro, e sanguina ad ogni colpo! Quando vedo due fratelli snaturati farsi guerra, la mia tristezza non si ferma a quei miserabili, ma risale al Padre comune che, prima di battersi, hanno dovuto rinnegare.

CENTRALIZZAZIONE E ANARCHIA

Ogni sana unità postula una diversità. Reciprocamente, ogni sana diversità si fonda su un'unità. L'unità del corpo umano si concepisce in funzione della diversità dei suoi organi, e gli organi sono diversi unicamente perché il corpo è uno.

In un organismo malato, l'unità degenera in centralizzazione e la pluralità in anarchia. La centralizzazione e l'anarchia si richiamano a vicenda: non possono essere concepite l'una senza l'altra. Questa morbosa connessione è stata più volte denunciata sul piano sociale e politico, ma la si ritrova in tutti i campi dell'attività umana. Nell'ordine strettamente psicologico, per esempio, osserviamo una curiosa mescolanza, negli stessi esseri, di anarchia e di centralizzazione affettive. Non potendo unire si centralizza. Vediamo ogni giorno gli uomini più inconseguenti, i più dispersi nelle loro occupazioni e nei loro sentimenti, ricondurre la moltitudine delle proprie reazioni discordanti a due o tre idee — stavo per dire a due o tre riflessi — altrettanto superficiali quanto fisse. Si pensi anche a quegli innamorati anarchici che cambiano l'amante come cambiano mantello: la loro passione — ed in questo consiste la sua principale « varietà » — si indirizza ad oggetti diversi, ma è stranamente impove-

rita e centralizzata nella sua natura e nelle sue manifestazioni: sono sempre gli stessi sentimenti, le stesse parole e gli stessi gesti, lo stesso miscuglio di sciocca fantasticheria e di erotismo banale. L'amore *uno* della più umile delle coppie fedeli è infinitamente più ricco, in varietà e in profondità...

Un'osservazione di sfuggita: quella pseudo-unità che è la centralizzazione, si compie generalmente attorno all'elemento più corrotto. Un corpo malato è asservito alle esigenze del meno sano dei suoi organi; una nazione malata è governata dalla feccia dei suoi abitanti.

* * *

Tale declino rigorosamente correlativo della diversità e dell'unità riveste un carattere essenzialmente tragico. Gli uomini non erano mai stati tanto simili e tanto estranei gli uni agli altri. Né mai erano stati incatenati tra loro da legami così artificiali e inumani. L'umanità assomiglia ad un corpo i cui organi in via di dissociazione venissero riattaccati gli uni agli altri con graffe metalliche. L'inferno, secondo le parole di Péguy, rigurgita sulla terra; l'inferno, tutti gli abitanti del quale vengono *divisi e ammassati* dallo stesso nulla — dallo stesso demonio. L'inferno infatti è il luogo in cui la centralizzazione e l'anarchia sono portate alla loro suprema espressione.

Vi è in ciò, come in ogni malattia profonda, un implacabile circolo vizioso: il male chiama un rimedio artificiale, e il rimedio artificiale a sua volta, dopo un'ingannevole frustata di energia, aggrava il male. La dissoluzione anarchica cerca in uno statalismo di ghiaccio un rifugio contro sé stessa: i sistemi politici assomigliano ad immensi frigoriferi in cui giacciono, artificialmente raccolte, le *disjecta membra* dell'umanità. Ma la congelazione più

spinta non basta a rendere la vita a delle membra mutilate: essa sospende per un momento la loro corruzione, soltanto per meglio precipitarla poi.

Sarebbe facile scegliere, in tutti i campi, una moltitudine di esempi di questo processo, che tende simultaneamente verso l'indifferenziazione e verso l'anarchia. Mi limito ad un esempio saliente, tratto dallo spettacolo che offre il mondo economico attuale. In questo secolo dell'uomo in serie e della fabbricazione standard, in cui ogni artigianato e ogni organica divisione del lavoro agonizzano, si constata un brulichio senza precedenti di « specialisti » e di « specialità ». Si cerca invano un calzolaio in paese, ma si trova in città una manicure ad ogni angolo di strada; dappertutto si beve, invece del buon vino che ogni antico vignaiolo faceva « a modo suo », un ignobile liquido standard, ma 24.000 specialità medicinali sono iscritte nella Farmacopea ufficiale... Distinguiamo. La vera specializzazione professionale è di natura organica: essa è di conseguenza *limitata;* i mestieri vitali non sono moltiplicabili all'infinito. La falsa specializzazione invece risulta dall'uniformità, e, per ciò stesso, non conosce limiti: si può dividere all'infinito un corpo indifferenziato! Questa è la chiave di quell'apparente paradosso che fa simultaneamente crescere l'atomizzazione e l'uniformità.

La sana specializzazione professionale si fonda sull'unità e la diversità della vita: puntata verso la parte, essa rimane *radicata nel tutto,* circonfusa di saggezza universale (si pensi ai tesori di prudenza e di iniziativa non solo tecniche ma umane, che deve dispensare un artigiano di villaggio il quale fabbrica e *vende* personalmente la sua mercanzia); centrata in questo modo sul tutto, essa serve il tutto: è la specializzazione del microcosmo.

La falsa specializzazione è quella del *frammento informe;* essa è rivolta ad astratti fantasmi; il suo oggetto

non è la parte del tutto dilatata, ma lo pseudo-tutto che giace nel cadavere della parte mutilata Così separata dal tutto e centrata su sé stessa, essa insudicia l'organismo collettivo e vive da parassita in lui. Nessuna salvezza economica sarà possibile finché le attività umane continueranno a differenziarsi secondo un ritmo estraneo all'essere e ai bisogni dell'uomo, cioè fin tanto che la *specializzazione* non corrisponderà a nessuna *specificità* naturale.

* * *

L'abbiamo visto: la centralizzazione è la tomba dell'unità e l'anarchia quella dell'originalità. La salute del tutto si nutre dell'indipendenza delle sue parti, e la salute di ogni parte della propria sottomissione al tutto.

Il problema dei rapporti del tutto con le sue parti, dell'unità con la diversità o, se si preferisce, dell'autorità con la libertà, si risolve nella nozione di *gravitazione eccentrica*.

Questa nozione si verifica a tutti i gradi (fisico, biologico, spirituale, sociale...) della creazione. In termini molto generali può formularsi così: ogni unità implica un minimo di tensione vitale tra gli elementi associati e gerarchizzati. Anche nei tipi più elementari dell'esistenza associata, si osserva già, parallelamente alla insormontabile supremazia del centro, un certo grado di tensione tra questo centro e gli elementi che ne dipendono. Così, la gravitazione di un astro attorno ad un astro centrale, comporta sempre un certo coefficiente di eccentricità. Per mezzo suo si trovano sinergicamente assicurate l'unità dell'insieme e la vita propria di ogni parte.

Si falsano completamente le nozioni di attrazione, di simpatia, di ordine, di unità, ecc., se non si vuol tener conto dello stato di conflitto latente racchiuso in tali nozioni. Già l'unità biologica di un essere è fondata su mol-

teplici antagonismi che si neutralizzano in seno ad una unità superiore: ciascuno conosce per esempio le opposizioni che esistono tra le diverse ghiandole endocrine.

Psicologicamente, un'armonia assoluta e costante tra la sensibilità e lo spirito non è realizzabile, ed ogni affetto tra due esseri comporta una sfumatura di avversione vinta. Tutto ciò è perfettamente normale. Ogni essere creato è qualcosa di assolutamente *irreducibile* e di assolutamente *insufficiente* ad un tempo. Dalla sua essenziale originalità scaturisce la sua tendenza a costituire un centro supremo, a dipendere solo da sé stesso, mentre dalla sua insufficienza deriva il suo bisogno di gravitare attorno a qualcos'altro. *La sintesi di queste due inclinazioni costituisce la gravitazione eccentrica.* Ogni attrazione tra cose create — e quindi ogni unità e ogni ordine terreno — comporta questa mescolanza di rifiuto e di offerta. Anzi, è proprio la capacità di solitudine, di autoaffermazione e di eccentricità inclusa nell'essere amante a condizionare la forza e la fedeltà della sua gravitazione attorno all'essere amato. Un sistema creato da cui fosse assolutamente bandita l'eccentricità sarebbe un sistema morto. Solo nei confronti del centro divino l'eccentricità cessa di essere necessaria, poiché ciò che una creatura possiede di più irreducibile e di più solitario si confonde appunto con l'attrazione divina. Di fronte a Dio l'eccentricità è carenza, nulla, peccato...

È altresì chiaro che questa eccentricità (relativa) delle parti subordinate rinforza il dinamismo del centro. La potenza di un centro attrattivo si misura dal numero e dalla resistenza degli elementi che tale centro può trattenere attorno a sé. Là dove la sottomissione inerte alle influenze del centro riassorbe totalmente la tendenza eccentrica dell'elemento satellite, il centro stesso si rilassa e si indebolisce. Nelle società umane, la sottomissione

automatica e il conformismo passivo degli organismi subordinati portano con sé l'indebolimento e la decadenza del potere centrale. Un'autorità che non ha più nulla da dominare e da integrare è votata necessariamente alla sclerosi e alla morte.

* * *

Un ordine nel quale la passività dell'ingranaggio tende a sostituirsi al ritmo dei tensori vitali può dare l'impressione di un'unità più perfetta, e, grazie a lui, si possono ottenere dei risultati più diretti e più rapidi: ma non per questo è meno antinaturale e destinato, per sua essenza, ai peggiori insuccessi.

Le forme del potere umano tendono sempre più a sopprimere la « gravitazione eccentrica ». Tende a scomparire la nozione di un'obbedienza che si nutra dell'originalità e della libertà stessa dell'elemento dipendente. La più profonda e micidiale delle tirannie minaccia l'uomo. Certo, il passato ha conosciuto degli spaventevoli abusi di potere. Ma quelle antiche tirannie rimanevano, se così si può dire, *fisiche;* esse inibivano la libertà nel suo esercizio esteriore, ma non rodevano le sue radici spirituali, non l'avvelenavano alla fonte. Gli uomini erano degli *schiavi*, non erano dei *burattini*. Oggi, le catene che un tempo legavano il corpo dello schiavo sono diventate i fili che muovono, dall'interno, l'anima della marionetta. La scuola, la stampa, la radio, il cinema si accaniscono a realizzare la perfetta meccanizzazione dell'anima. La tirannia, nel senso classico del termine, si fermava alle soglie della coscienza. « Voi potete tutto su di me, poteva dire a un tiranno qualsiasi antico suddito, tranne una cosa: impedirmi di pensare quello che voglio ». C'era ancora troppo ottimismo: i segreti della « psicotecnica » moderna (il termine è di P. H. Simon) non erano stati scoperti...

Che una tale corruzione dell'autorità sia necessariamente richiesta — e, in un certo senso, legittimata — dalla corruzione della libertà, è ciò che abbiamo già mostrato. Ma è inutile spiegare la tirannia con l'anarchia o l'anarchia con la tirannia. Nessuna di queste due corruzioni è causa prima; ambedue risultano dalla medesima corruzione centrale, dal medesimo scivolamento dell'uomo fuori dall'unità della sua natura e dalle fonti della sua vita, — da quel processo di *disgiunzione idolatrica* per il quale ogni elemento relativo, divenuto per sé stesso un centro assoluto, non può affermarsi altrimenti che escludendo tutto il resto. Così, la libertà diventa ribellione e l'autorità tirannia, ed esse si oppongono e si partoriscono senza fine l'un l'altra.

Ed intanto la società tende a divenire un'immensa macchina nella quale — come in ogni ordine meccanico — ogni ingranaggio è condannato ad una passività assoluta o ad una originalità distruggitrice. Diventa sempre meno possibile « servire » con la propria libertà e con la propria anima: bisogna scegliere tra l'isolamento e la schiavitù, o piuttosto bisogna rassegnarsi — giacché non esiste vera libertà senza comunione, né vera comunione senza libertà — al duplice giogo dell'isolamento e della schiavitù. L'analogia con l'inferno — il paese degli schiavi solitari — si impone dolorosamente.

L'INEGUAGLIANZA, FATTORE DI ARMONIA

La febbre egualitaria è uno dei mali più profondi e più gravi della nostra epoca. Confessata o travestita, perturba in ogni campo l'equilibrio dell'umanità. Essa fa sì che gli individui, le classi sociali e le nazioni si scontrino tra loro in una competizione senza esito. Al limite, ciascuno finisce con il trovare insopportabile di non essere uguale non importa di chi e non importa in che cosa. Un avventuriero aspira al potere supremo, il « proletariato » vuole spazzar via le classi dominanti, i popoli « poveri e dinamici » sentono di avere ogni diritto nei confronti dei loro vicini ricchi. Per giustificare questa vergognosa malattia si sono evidentemente inventate parole piene di grandezza: il povero attacca il ricco in nome del « diritto all'esistenza », il portatore di tare fisiologiche che vuole sposarsi a dispetto di ogni dovere sociale si fa forte del suo « diritto all'amore », e le nazioni conquistatrici agitano la dottrina dello « spazio vitale ». Ma tutte queste grandi parole servono soltanto a rendere più ripugnante l'egoistica realtà che ricoprono.

Come tutte le aberrazioni umane, queste aspirazioni insensate hanno tuttavia un fondamento nel reale. L'egualitarismo — e considero questa definizione come capitale — rappresenta la caricatura e la corruzione dell'ar-

monia e dell'unità sociali. Ogni seria critica dell'egualitarismo implica dunque uno studio preciso delle condizioni di quell'armonia e di quell'unità. Non si può definire una malattia se non in funzione della salute.

Le ineguaglianze naturali e le ineguaglianze sociali.

Se gli uomini sono tutti uguali in quanto uomini, essi incarnano, per così dire, l'essenza umana a gradi molto diversi. Basta confrontare tra di loro gli individui, i popoli e le razze per constatare una moltitudine pressocché infinita di ineguaglianze naturali. Gli uomini nascono ineguali in salute, in forza fisica, in intelligenza, in volontà, in amore, ecc. Una tale ineguaglianza presenta un carattere di necessità assoluta: non c'è modo né di sfuggirvi, né di portarvi rimedio, e, se è un male, questo male è incurabile. Così essa è ammessa da tutti gli spiriti sani, non solo di fatto ma di diritto.

Accanto a queste ineguaglianze naturali tra gli uomini, si osserva l'ineguaglianza nelle funzioni e nei privilegi inerenti alla gerarchia sociale. Non tutti gli uomini hanno lo stesso rango nella Città; essi sono inegualmente potenti, inegualmente ricchi, ecc. E qui si impone una osservazione centrale: le ineguaglianze sociali non sono ricalcate sulle ineguaglianze naturali; è anzi raro che gli esseri meglio dotati dalla natura siano anche quelli che esercitano il potere o detengono la fortuna. Tale scarto tra i doni naturali e la missione sociale è molto bene espresso dalla Scrittura: « Ho anche visto sotto il sole che la corsa non è degli agili, né la guerra dei valorosi, né il pane dei saggi, né la ricchezza degli intelligenti, né il favore dei sapienti, giacché tutto dipende per loro dal tempo e dalle circostanze ».

Si capisce che un tale margine di contingenza tra le

capacità naturali degli uomini e il loro rango sociale abbia ispirato dei seri dubbi sulla legittimità di certe ineguaglianze. Nessuno può nulla contro il fatto che, di due uomini, l'uno sia forte e l'altro debole, l'uno intelligente e l'altro sciocco. Ma si sente istintivamente che la differenza per cui l'uno è principe e l'altro plebeo, l'uno ricco e l'altro povero non ha nulla di fatale e che, in numerosi casi, il rapporto potrebbe essere rovesciato senza danno. E ciò solleva un nuovo problema.

Problema dell'ineguaglianza artificiale.

Gli spiriti semplicisti hanno la tendenza a considerare le ineguaglianze sociali come artificiali. Si tratta di intendersi sul senso di quest'ultimo termine. Se con esso si vuol dire che le differenze sociali non si impongono con quel peso di necessità primaria e diretta che caratterizza le differenze naturali e che sono *in parte* opera dell'uomo come una casa, un poema, un campo coltivato, ecc., siamo d'accordo. Ma se artificiale pretende significare fattizio, irreale e quindi illegittimo e degno di essere distrutto, facciamo tutte le nostre riserve. La natura umana infatti implica la vita in società, e la vita in società la gerarchia e le sue differenze. L'artificialità delle ineguaglianze sociali è una naturalità di secondo grado: è il prodotto spontaneo della natura di un essere fatto per creare e organizzare.

« Comprendo benissimo, potrà ribattere l'egualitarista. Ed infatti non è il principio dell'ineguaglianza sociale che denuncio come artificiale, bensì il *fatto* che queste ineguaglianze si fondino così poco su differenze naturali. Quello che è ingiusto, quello che bisogna distruggere, è uno stato sociale dove si osserva un tale divorzio tra le

capacità degli uomini da un lato e la loro missione e i loro privilegi dall'altro ».

L'argomento non è sufficiente. Una differenza di rango sociale o di fortuna tra due uomini non merita di essere condannata per il solo fatto che non si appoggia su un'ineguaglianza naturale. Un cittadino ben dotato può sempre con giustizia dire a sé stesso, di fronte alle mancanze di un monarca o di un grande finanziere: « Perché io no? Io userei meglio di quest'uomo del potere o della fortuna ». Ma la risposta è facile: « Che mezzo avete per impadronirvi di quel potere o di quella fortuna? Possedete una ricetta infallibile per condurre automaticamente "i più degni" alla sommità della scala sociale? Se sì, le vostre rivendicazioni sono legittime... ». Rousseau, segnalando non senza ragione, nel *Contratto sociale*, le carenze dell'ereditarietà, aggiungeva che la democrazia elettiva avrebbe affidato quasi necessariamente il potere all'élite della nazione. Ahimé! Basta osservare i nuovi padroni che ci ha concesso da più di un secolo quel sistema elettorale dal quale ci si aspettava l'età dell'oro, per accorgersi che il fossato tra le ineguaglianze umane e le ineguaglianze sociali non tende a restringersi. I casi della *struggle for life* si son rivelati più disastrosi ancora di quelli dell'ereditarietà...

Sarebbe certamente auspicabile che la gerarchia sociale fosse basata sulla gerarchia naturale. Ma una tale armonia rappresenta un ideale verso il quale una società sana deve incessantemente tendere, senza sperare mai di realizzarlo pienamente. Se per respingere un sistema sociale bastasse constatare che esso non porta necessariamente i migliori ai primi posti, tutte le forme di società dovrebbero essere eliminate in blocco...

Resta comunque il fatto che i diversi sistemi sociali sono inegualmente imperfetti, e, fatta giustizia delle esa-

garazioni egualitarie, resta anche che c'è molto di artificiale, nel senso cattivo del termine, nelle ineguaglianze sociali. E il problema si ripropone: che cosa è un'ineguaglianza artificiale?

L'ineguaglianza organica e l'ineguaglianza anarchica.

Io non so se l'ultimo sovrano di Bisanzio, Costantino Dragazes, che si fece uccidere sui bastioni della sua città dopo una difesa eroica, era, tra gli innumerevoli abitanti del suo impero, il più degno del potere supremo; e neppure so se il più ricco proprietario del mio paese, che lavora lui stesso e fa lavorare numerosi operai, « merita » in modo particolare la sua fortuna. Ma so bene che né l'uno né l'altro godono di privilegi artificiali: li sento al loro posto, servono a qualcosa, il primo faceva il suo mestiere di re, il secondo fa il suo mestiere di ricco. Se penso invece al monarca moderno che abbandona il suo popolo dopo averlo esortato a lottare fino all'ultima goccia di sangue, o al « fortunato » vincitore della lotteria nazionale che si avvoltola nel lusso o in piaceri imbecilli, ho la nettissima impressione che questi due uomini siano stati oggetto di un favore assurdo del destino: non sono al loro posto, non servono a nulla, non fanno il loro mestiere.

E' chiaro: l'ineguaglianza dei ranghi e dei privilegi diventa fittizia e ingiusta nella misura in cui non corrisponde più all'ineguaglianza delle « missioni », degli incarichi e delle responsabilità. Un re che « pianta in asso » il suo popolo pensando che tanto all'estero ci sono grandi alberghi e case da gioco dove la vita è dolce, è un cattivo re; un ricco che non riscatta la sua fortuna, sia con le proprie iniziative e le proprie buone azioni, sia con quella distinzione e quel lusso dei sentimenti che talora l'ozio

materiale favorisce, è un cattivo ricco. Quando non so quale signore medievale diceva, per spiegare la differenza tra un nobile e un villano, che posti ambedue tra la morte e il disonore, il villano optava per la vita e il nobile per la morte, definiva sommariamente il principio di una ineguaglianza sana: il rischio accanto al privilegio, il rischio contropartita del privilegio... Purtroppo è inclinazione naturale dell'egoismo umano ricercare i privilegi senza i rischi e i pesi. Ci si vuole elevare non, come sarebbe legittimo, per meglio donarsi e *impegnarsi*, ma per meglio *disimpegnarsi*, per ritirarsi dal gioco! Si combina paradossalmente la sete di salire e il desiderio di essere al riparo: si vuole essere tanto più al sicuro quanto più si è in alto, il che è propriamente un assurdo. E le ineguaglianze create da questo stato d'animo sono anarchiche per essenza; come il piacere sessuale separato dalla funzione procreatrice, non hanno nessun genere di finalità collettiva; assomigliano a corpi estranei nell'organismo sociale.

Questo culto della falsa ineguaglianza, dell'ascesa senza merito né sacrificio, va necessariamente di pari passo con il culto del denaro. In una società sana, la sorte personale dei capi e dei potenti è legata a quella degli uomini che governano o dei beni che possiedono: il principe fa corpo con il suo popolo, il signore con la sua terra, ecc.; la felicità e la sicurezza di questi uomini dipendono in gran parte dal compimento del loro dovere sociale. Il ricco invece (in quanto detentore di moneta anonima) non è saldato a nessuna funzione precisa nella Città: quale che sia la sua abdicazione, la sua dimissione nei confronti dei suoi doveri sociali, godrà ovunque degli stessi privilegi e della stessa sicurezza. Si pensi ai re in esilio, ai finanzieri cosmopoliti, persino ai piccoli egoisti possessori di una rendita...

L'ineguaglianza artificiale consiste dunque soprattutto nell'ineguaglianza finanziaria, *senza base e correttivo funzionali*. Una società si rivela malsana nella misura in cui tende a fondare la sua gerarchia sulla morta differenza delle fortune (1) a scapito della viva differenza delle funzioni. Una tale tendenza fu, come si sa, il marchio indelebile della società capitalista...

Riassumiamo: perché un'ineguaglianza sociale sia legittima, non è necessario che sia ricalcata su una differenza di valore personale (l'ideale del *right man in the right place* si presenta come un asintoto...), ma è sufficiente che ciascuno eserciti una funzione organica e serva come meglio può, nel suo ordine, il bene collettivo.

Origine del falso egualitarismo.

Ci sia ora concesso di compiere un breve excursus psicologico sulle radici di quel terribile istinto d'eguaglianza che sconvolge le società.

Il primo riflesso dell'egualitarismo è questo grido: « Perché io no? ». Da quale stato d'animo scaturisce? Prendiamo un uomo qualsiasi che invidia la sorte di un grande personaggio e che dice fra sé: « Vorrei proprio essere al suo posto! ». Che cosa invidia costui in quel destino superiore? Forse gli oneri, i rischi ed anche l'austera gioia di servire (il più delle volte non ci pensa

---

(1) Queste osservazioni sono valide non solo per la società capitalistica, ma anche per la società statalistica: un funzionario lautamente retribuito e senza vere responsabilità gode di privilegi altrettanto artificiali di quelli di un proprietario di capitali anonimi. Aggiungiamo inoltre che i beneficiari di una falsa ineguaglianza non sono necessariamente quelli che occupano i gradi elevati della gerarchia sociale: capita che i profittatori della disarmonia collettiva siano i « proletari ».

neppure), oppure il prestigio, la fortuna e tutte le possibilità di piacere e di riposo, che nella sua mente sono indissolubilmente unite con la situazione del personaggio invidiato? La risposta è fin troppo facile... L'istinto egualitario ha le stesse fonti dell'istinto edonistico, è il marchio della medesima decadenza.

L'edonismo infatti nasce da un processo di disgregazione affettiva per il quale la sete di felicità, naturale in tutti gli uomini, si separa dalla sete di agire, di donarsi, di lottare, dallo slancio verso la *virtù* nel senso etimologico e larghissimo del termine. Nell'uomo sano questi due istinti sono strettamente legati l'uno all'altro: la felicità è il coronamento dello sforzo e del dono e si accresce in funzione della perfezione raggiunta. Il decadente, al contrario, non associa l'idea di felicità a quella di perfezione e di ascesa; non conosce altra perfezione che il godimento e la sicurezza: Dio per lui non è purezza ma felicità e riposo. Così, per poco che la sua situazione sociale sia inferiore, egli è sponsaneamente egualitarista: nell'ordine della felicità materiale e del rifiuto di servire, il solo esistente per lui, di fronte a privilegi senza missione, a privilegi che permettono la dimissione, l'ultimo degli uomini può legittimamente rivolgere la propria ambizione ai posti più alti. Soprattutto di fronte al denaro: ciascuno si sente degno di essere l'eletto di questa divinità anonima, ciascuno si sente capace, al limite, di godere e di non far nulla! Non è d'altronde effetto del caso se le epoche in cui il primato sociale è devoluto al denaro, sono anche quelle in cui infierisce la peggiore febbre egualitarista.

Ma quegli operai che invidiano la vita facile di uno squallido cliente di grande albergo, quel vecchio contadino che la necessità costringe ancora, per sua fortuna, a chinarsi sulla terra e che la vuota oziosità del piccolo

pensionato suo vicino riempie di cupidigia, tutti i cuori contratti da un corrosivo « perché io no? », che cosa in realtà invidiano ai loro fratelli « privilegiati »? Per strano che ciò possa sembrare, invidiano il loro nulla! Appuntata verso il privilegio senza doveri, verso il peccato (giacché il rifiuto di servire è la definizione stessa di peccato), la volontà di eguaglianza diventa una volontà di nulla, una vertigine di autodegradazione e di morte. E in questo risiedono il segreto e la logica del « comunismo ». Ci sono soltanto due cose assolutamente comuni a tutti gli uomini: il loro nulla originale e il Dio che li ha creati. Se sono troppo deboli o troppo peccatori per unirsi nel culto di questo Dio, tendono invincibilmente a comunicare in quel nulla.

Ma non è al nulla puro e semplice che l'egualitarismo mette capo: l'uomo e la società hanno la vita dura! Peccato capitale contro l'armonia — la quale non è altro che un gioco di ineguaglianze fondate sulle funzioni e sui doveri —, l'egualitarismo partorisce il caos; in altri termini, sostituisce al gioco delle ineguaglianze organiche un groviglio di ineguaglianze assurde e divoranti, frutto dell'intrigo e del caso — di tutto ciò che di meno umano esiste nell'uomo. È chiaro per esempio, secondo quanto dicono i testimoni più autorizzati, che il « comunismo » sovietico, fondato in diritto sull'egualitarismo più rigido, ha dato origine di fatto alle ineguaglianze più rivoltanti che la storia abbia mai conosciuto.

Ineguaglianza e armonia.

Ascoltiamo una melodia. Ogni nota occupa in essa un posto diverso nella scala dei suoni, tutti gli elementi musicali (le stesse pause) sono ineguali tra di loro e, senza questa ineguaglianza, la melodia non esisterebbe

più. Ma non esisterebbe neppure se si sopprimesse, fra i suoi diversi elementi, quella sorta di profonda eguaglianza che risulta dalla comunione e dalla fusione nell'unità dello stesso tutto: non avremmo più allora altro che un caos di suoni.

Questa duplice esigenza di ineguaglianza e di eguaglianza si ritrova sulla scala della società umana. Alla piatta nozione di eguaglianza, è importante sostituire la profonda nozione di armonia. La sola eguaglianza reale e auspicabile tra gli uomini non può risiedere né nella natura né nelle funzioni; può essere soltanto una *eguaglianza di convergenza.* Essa si fonda sulla comunione, e la comunione non può andare disgiunta dalla differenza: i granelli di sabbia del deserto sono tutti identici ed estranei gli uni agli altri...

In ogni armonia, l'interdipendenza corregge e corona l'ineguaglianza: le note di una melodia sono così ben legate le une alle altre nell'unità dell'insieme che, prese separatamente, non hanno più né anima né funzione. Così dovrebbe essere per la vita sociale. In mancanza dell'impossibile e catastrofica comunità di doveri e di privilegi, occorre che esista tra gli uomini, soprattutto tra i dirigenti e i diretti, una specie di *comunità di destino.* I veri capi sono per il popolo una *testa,* sono ad un tempo distinti da lui e legati a lui: la testa e il corpo vivono, soffrono e muoiono insieme... Ma i cattivi padroni — quantunque siano quasi tutti degli accesi egualitaristi e pretendano, con una falsa e lusinghevole umiltà di identificarsi al popolo — sono estranei a coloro che dirigono, non servono da testa a nessuno, e tutta la loro abilità consiste nel giocare dal di fuori e per il loro personale profitto con i riflessi di un corpo decapitato...

E ciò ci conduce a formulare la seguente legge: un'istituzione è sana nella misura in cui favorisce una

salutare interdipendenza fra i membri della gerarchia sociale. Organizzazioni come il sistema feudale e il sistema corporativo sotto l'*ancien régime* servivano un tale scopo: così non è ad un vizio formale che hanno dovuto soccombere, ma alla carenza delle persone. È chiaro, al contrario, che i miti sociali che hanno dominato il XIX secolo (capitalismo, suffragio universale, funzionarizzazione dei cittadini, ecc.) sono malsani nel loro principio, in quanto atomizzano gli uomini. Le istituzioni moderne non hanno bisogno di qualche ritocco, ma di un rifacimento generale.

Missione della Francia cristiana.

Si rabbrividisce nel pensare agli abissi di miseria e di corruzione che inghiottirebbero i popoli se, dopo la febbre e l'emorragia provocate dalla guerra, ci ritrovassimo ancora in un clima morale e politico simile a quello che è seguito all'ultima guerra.

Esaurite come sono, non è possibile che le strutture sociali attuali resistano a lungo alla crisi che le dilania e che è opera loro! Tutti sono d'accordo nel prevedere e nel desiderare, a breve scadenza, lo sbocciare di un nuovo mondo. Se questa attesa deve essere soddisfatta, siamo certi che il genio e il cuore francesi vi contribuiranno potentemente.

Il popolo francese possiede infatti, in misura unica, il duplice senso dell'eguaglianza e dell'ineguaglianza. Nessun altro popolo è altrettanto individualista e altrettanto ribelle allo spirito gregario: è in Francia che si osservano, nell'ordine delle funzioni e delle precedenze sociali, le ineguaglianze più numerose e più sottili; siamo il popolo che presenta il massimo di « distinzione » (nel duplice senso del termine) e, per conseguenza, il minimo di

eguaglianza. Ma siamo anche il popolo in cui la coscienza dell'eguaglianza profonda tra gli uomini si è affermata, sana, con più giustizia, e, corrotta, ha causato le più grandi rovine. Dopo il « chi ti ha fatto re? » gettato da un suddito in faccia al primo capetingio, e dopo quel « fango comune » che Bossuet ricordava ai grandi, abbiamo avuto, ahimé!, la terribile mistica egualitaria della Rivoluzione Francese...

Noi teniamo i due capi della catena: spetta a noi unire in una sintesi armoniosa lo spirito d'ineguaglianza e lo spirito d'eguaglianza. Sarebbe vano abbandonarsi ora a fantastiche anticipazioni e voler tracciare l'esatta pianta della Città futura. Ma si può prevedere con certezza che la società sfuggirà alla divorante invasione del materialismo soltanto se vedremo rinascere istituzioni apparentate al corporativismo nell'ordine economico ed allo spirito della cavalleria e del sacerdozio nell'ordine politico. Solo tali istituzioni saranno in grado di frenare efficacemente l'egualitarismo, sostituendo all'ineguaglianza materiale e quantitativa, un'ineguaglianza puntata verso la qualità e lo spirito o, almeno, facendo della prima non più un valore assoluto, ma semplicemente il supporto o lo strumento della seconda. E, nello stesso tempo, lavoreranno a ristabilire l'eguaglianza sana, poiché la materia divide e lo spirito unisce.

Il nostro ideale respinge ad un tempo l'egualitarismo che vuole cancellare le differenze sociali e quella falsa mentalità aristocratica che tenderebbe ad indurirle in differenze di essenza (sarebbe ridicolo che il capo contraccambiasse l'amore che gli si porta, diceva già Aristotele...) e *consiste nel purificare e nell'organizzare le ineguaglianze, in vista di un'eguaglianza più profonda; più precisamente nel mettere l'ineguaglianza al servizio dell'unità.*

Ma che cosa è questa unità se non l'amore, e che cosa

è l'amore se non Dio? Attraverso le loro ineguaglianze naturali e sociali, tutti gli uomini sentono oscuramente che procedono dalla medesima sorgente e concorrono al medesimo fine. Il cattivo egualitarismo nasce dall'irrigidimento egoistico di questa intuizione che è vera soltanto sulla linea dell'amore: come tutte le grandi aberrazioni dell'uomo, deriva dal rifiuto della condizione di creatura e dall'ambizione di essere come Dio. La vera eguaglianza è il frutto di un amore comune; essa presuppone dunque la dimenticanza e il dono di sé. Ma se ciascuno pensa soltanto a sé stesso, se l'inferiore si fissa nella sua invidia e il superiore nei suoi privilegi, con quale nome chiamare la febbre di eguaglianza che sorge in un tale mondo? Essa allora non è più altro che un pretesto o una bandiera nella lotta, vecchia come il peccato, tra una moltitudine di piccoli dèi affamati che considerano come un'ingiustizia assoluta, ma *riparabile*, ogni limite alla loro volontà di godimento o di potenza, e ciascuno dei quali vuole avere tutto, e per sé solo. E' infatti una legge fatale: *gli uomini che si distolgono dall'amore comune sono votati all'odio reciproco.* E lo spirito di eguaglianza procede necessariamente dall'una o dall'altra di queste due sorgenti. Così non esiste struttura sociale solida in mancanza di clima religioso. Un solo amore comune è capace di accomunare efficacemente gli uomini: è l'amore supremo. E tutti i miti in nome dei quali si è preteso di unire gli uomini al di fuori di Dio hanno moltiplicato la separazione e l'anarchia. Chi non raccoglie con me, disperde...

La Francia ritroverà la sua missione soltanto ritrovando il suo Dio. Ignara di quel Dio, la rivoluzione del 1789 fece deviare verso il nulla la grande idea cristiana di eguaglianza. Il mondo aspetta ora una rivoluzione francese cristiana.

L'egualitarismo ateo è malsano perché non ha altra

risorsa che quella di corrodere fino al nulla le differenze umane. Ma l'egualitarismo cristiano è sano perché è fondato sul *superamento* e non sull'*estinzione* di tali differenze: esso le prolunga fino alla loro origine e al loro fine comuni, che è l'amore eterno. Ed è così che si compie, nell'unità di tale amore, la sintesi dell'eguaglianza e dell'ineguaglianza.

BIOLOGIA DELLE RIVOLUZIONI

Desidero limitare il mio soggetto. Non voglio parlare delle rivoluzioni in generale. Sotto il nome di rivoluzione, mi riferisco qui principalmente alla rivolta delle *masse* contro l'autorità, e più precisamente allo sconvolgimento sociale di tipo democratico (come per esempio la rivoluzione francese del 1789 o la rivoluzione russa del 1917). Nell'antichità e all'inizio dei tempi moderni non si ebbero quasi per nulla conflitti di questo genere. Le rivoluzioni nascevano allora da una rivalità di *capi*, si svolgevano in qualche modo all'interno dell'élite, e il popolo (l'esercito) aveva in esse una parte puramente strumentale. O almeno, se esistettero delle vere insurrezioni popolari (guerra degli schiavi, jacquerie, ribellione dei contadini tedeschi, ecc.), queste, in generale, abortirono e furono terribilmente represse, il che rende il loro studio molto meno fecondo d'insegnamenti di quello delle conclusioni più recenti che, grazie al loro trionfo, poterono produrre tutti i loro frutti. Noi viviamo infatti nell'età d'oro in cui i popoli divenuti maggiorenni — le « nazioni nubili » come diceva Victor Hugo — cambiano da soli i loro destini (1).

(1) Sappiamo bene che questa autarchia dei popoli non è altro che un'illusione e che, anche nei casi in cui la rivoluzione

* * *

Non si può definire una rivoluzione meglio che paragonandola ad una malattia infettiva. Jacques Bainville ha detto, non so dove, che il popolo francese, commemorando la presa della Bastiglia, assomiglia ad un uomo che festeggi l'anniversario del giorno in cui si è ammalato di febbre tifoide.

La febbre tifoide, in sé, è un male. Ma può accadere che essa « purghi » e rinnovi un organismo e preluda ad una fase di salute più pura e più ricca. Così è delle rivoluzioni: la loro esistenza può giustificarsi soltanto per le reazioni salutari che esse provocano talora in una organizzazione sociale che le precede, le sopporta e sopravvive loro. Se le rivoluzioni « fanno del bene », questo bene presuppone l'ordine e la tradizione che esse sconvolgono: si realizza in quell'ordine antico, ristabilito e ringiovanito ad un tempo, cioè *dopo* la convulsione rivoluzionaria, la quale, considerata isolatamente, rimane un male. Ciò significa che una rivoluzione porta dei frutti positivi soltanto morendo — soltanto cedendo il posto al vecchio equilibrio che era venuta a rompere — proprio come una febbre i cui effetti purificatori si fanno sentire soltanto dopo la morte dell'infezione e il ritorno dell'organismo al suo ritmo normale. L'espressione « benefici di una rivoluzione » implica simultaneamente la morte di quella rivoluzione e la sopravvivenza (almeno in ciò che esso ha di conforme alle esigenze essenziali della natura umana) di quello stato sociale che la rivoluzione ha voluto uccidere.

---

sembra scaturire di più dalla coscienza popolare, l'uomo della folla resta, nelle mani di certi istigatori, uno strumento cieco quanto il legionario romano che si batteva per stabilire la dittatura di Silla o di Cesare. Vi è tuttavia questa differenza: mentre un Cesare si limitava a *comandare* ai suoi soldati di sostenere la propria ribellione, un demagogo *persuade* le folle a ribellarsi per la loro salvezza, per il loro bene personale, e finge di essere soltanto il loro portavoce e il loro servitore: la sua arte consiste nel dar loro l'illusione di condurre il gioco rivoluzionario — di essere causa prima là dove non sono altro che strumento servile.

E' invece inerente ad un certo messianismo moderno la credenza nella preminenza, nell'autosufficienza e nella bontà assoluta dello spirito rivoluzionario. Il puro uomo di sinistra è prontissimo a cercare le basi di una politica *durevole e costruttiva* in ideologie che sono, per essenza, distruttive e la cui influenza deve, pena la morte, rimanere strettamente transitoria. L'idolatria rivoluzionaria consiste nel voler eternare, come conforme al bene supremo dell'uomo, un regime di purgazione e disintegrazione, uno stato di crisi che può giustificarsi unicamente con un pronto ritorno dell'organismo sociale al suo modo naturale di nutrizione e di scambi.

Le più rovinose esperienze provano abbondantemente che i miti che presiedono alla marcia delle rivoluzioni (lotta e soppressione delle classi, dittatura del proletariato, ecc.) non possiedono alcuna forza organizzatrice, alcuna virtù positiva. Se queste utopie, divoranti di per sé stesse, producono talora accidentalmente dei buoni frutti, ciò accade se lottano e *muoiono* al servizio dei loro contrari, al servizio delle verità che negano: un'ineguaglianza meglio compresa tra gli uomini, il governo di un'élite rigenerata, ecc. Così, la Rivoluzione francese, e persino la Rivoluzione russa, potranno essere chiamate feconde il giorno in cui tutte le tossine che esse hanno introdotto nell'economia sociale saranno state eliminate e lo spirito allargato e purificato dell'« ancien régime » sarà succeduto ai postumi estenuanti di quelle febbri.

Come ogni errore ed ogni aberrazione — come il male in generale — un'ondata rivoluzionaria, un salto all'estrema sinistra possono avere una virtù purgativa. Ma *non nutritiva.* Il vero rivoluzionario, colui che crede nel valore

costruttivo e conservativo dell'ideale egualitario e demagogico e che vuol fondare un ordine stabile su tale ideale, assomiglia ad un medico che sognasse di assicurare la salute dei suoi clienti nutrendoli esclusivamente... di purganti! L'ideale della « rivoluzione permanente » predicato da Lenin e dai primi bolscevichi è perfettamente conforme a una tale follia: supremo concentrato dell'illusione democratica, questo ideale implica la contraddittoria ricerca di un ordine che, lungi dal *succedere* al disordine, ne sarebbe il consolidamento e la fioritura. Rinnegato da Stalin e incensato da Gide, il mito russo della rivoluzione permanente è il degno prolungamento del mito francese degli « immortali principi ». L'uno e l'altro si fondano sulla confusione tra febbre e salute, e demandano ad una malattia, camuffata da essenza salutare, di fornire le norme immutabili e i fondamenti naturali della vita della Città.

* * *

La funzione normale delle rivoluzioni (stavo per dire la loro funzione ideale, giacché, quaggiù, ciò che è reale non è quasi mai normale!) consiste dunque nel purgare e nel risanare un ordine politico più o meno indebolito e corrotto. Ma i loro risultati concreti e pratici tradiscono miseramente questa finalità superiore. E' storicamente accertato che le crisi rivoluzionarie (le quali *dovrebbero*, in sé, provocare nella Città una reazione salutare, punto di partenza di una nuova armonia) finiscono generalmente molto male e lasciano il posto, morendo, ad un regime più impuro di quello che esse hanno ucciso. Péguy parlava già di « rivoluzioni più morte dei troni ».

La febbre rivoluzionaria può condurre ad una salute più perfetta. Ma a condizione di guarirne, — di guarirne completamente! Ora, le società attuali guariscono male dalle rivoluzioni: dopo la crisi di anarchia acuta, e dopo

il ritorno ad una apparente salute, esse rimangono impregnate del virus rivoluzionario; l'infezione si stabilisce in loro allo stato cronico e la loro situazione ultima è peggiore di quella iniziale. Così per la Rivoluzione francese. De Maistre vedeva in essa, con ragione, un castigo purificatore inflitto da Dio a dei poteri legittimi ma degenerati e pervertiti. Passata la crisi, l'*ancien régime* avrebbe dovuto risvegliarsi ringiovanito e fortificato. Ma questo sano ordinamento del male ha fatto cilecca. Dopo centocinquant'anni, i miasmi del 1789 continuano a corrompere il mondo: la crisi, gravida di una possibile resurrezione, ha partorito un marasma ancor maggiore...

Questo aborto, in fondo, non ha nulla di men che logico. I frutti delle rivoluzioni non stupiscono chi conosce le radici delle rivoluzioni. Ecco un regime politico sano nei suoi principi, ma corrotto nei suoi rappresentanti al potere. Proprio in virtù della separazione delle caste e del rigore dell'ordine stabilito, la corruzione resta in gran parte localizzata nelle classi dirigenti: essa è per il popolo una fonte di oppressione piuttosto che di infezione. Per risanare il regime sembra necessaria una rivoluzione. Benissimo. Ma non ragioniamo nelle nuvole. Quale fibra segreta i sobillatori rivoluzionari dovranno toccare e sfruttare nella coscienza dei popoli, per scatenare la loro ribellione distruggitrice? L'odio generoso per la putredine dei governanti, la sete di santa giustizia sociale? Andiamo, via! Gli uomini capaci di distruggere con purezza sono rari come il diamante. L'eterno lievito delle rivoluzioni è la sete, nell'oppresso, di condividere la corruzione dell'oppressore, di gustare quel frutto bacato che la sua invidia e la sua ignoranza circonfondono di delizie. La qualità dei moventi rivoluzionari si riconosce d'altronde dai risultati delle rivoluzioni *(a fructibus eorum...)*: queste riescono soltanto a propagare e a generalizzare nell'insieme del

corpo sociale una corruzione originariamente *limitata in alto* dalle solide paratie della gerarchia e della disciplina. Amore, giustizia, virtù, queste grandi cose non esistono qui nella loro densità, nella loro profondità e nel loro realismo; servono soprattutto da bandiera e da maschera. In una rivoluzione non è la virtù che si vendica, ma il vizio che sciama. Il risultato più chiaro di queste « sacre collere dei popoli », è la moltiplicazione dei convitati al festino della corruzione.

* * *

La storia dimostra a sufficienza che le rivoluzioni sono sempre precedute e condizionate da una marcata deficienza e « dimissione » delle élites dirigenti. Il male parte dall'alto e contamina il popolo. Questo punto di vista è già stato abbondantemente sottolineato. A mio avviso esso è giusto, ma insufficiente.

Non è vero che la responsabilità prima delle rivoluzioni risalga interamente ai « peccati » dell'élite. Anche sotto i governi più sani esiste, nell'anima delle masse, una specie di mentalità rivoluzionaria latente. Si tratta di un semplice caso particolare della grande legge che vuole che la materia resista alla forma, l'inferiore al superiore. Così come i sensi, anche nell'uomo più sano, conservano sempre un minimo di indisciplina e di eccentricità nei confronti del governo dello spirito, allo stesso modo esiste, all'interno del corpo sociale, una certa opposizione delle masse all'autorità. E questa tensione, d'ordine in qualche modo metafisico, si trova aggravata e avvelenata dalla malizia umana. La corruzione dei dirigenti intensifica e fa esplodere l'odio e l'invidia del popolo, ma non li crea di punto in bianco! Pretendere — conformemente alla demolatria moderna — che le catastrofi sociali procedano unicamente dalle mancanze dell'autorità, significa proclamare implicitamente che tutto ciò che è in basso è puro per essenza, che basta essere in basso per essere puri. Come se le masse non portassero in sé nessun disordine, e non potessero *ricevere* il male se non dall'alto! Come se la più sana autorità non dovesse, anch'essa, fare i conti con la rivolta e l'invidia! Senza dubbio, il farisaismo del capo eccita la rivolta del subordinato. Ma, se si osserva da più vicino, si constata che, in fondo, il rivoluzionario ha terribilmente bisogno del fariseo. Esso è felicissimo di trovare nella corruzione farisaica un *pretesto* per perseguitare e ferire a morte una bellezza e una grandezza che invidia senza comprenderle.

In realtà, il male viene simultaneamente dall'alto e dal basso, dai capi e dal popolo. I figli di Adamo hanno il triste privilegio comune di essere causa prima nel male. Io credo tuttavia ad una responsabilità più pesante delle élites. Mi spiego. Se, in ogni unità e in ogni sintesi (biologica o sociale) l'inferiore resiste in una certa misura al superiore, ne è anche congenitamente attirato. Così per il popolo: quale che sia la sua situazione di fronte all'élite, resta *sempre* sottomesso alla sua attrazione. Se l'élite è sana, il magnetismo che essa esercita sul popolo corregge e supera nell'insieme le tendenze anarchiche di quest'ultimo, e l'equilibrio sociale si mantiene. Ma se l'autorità è imputridita, la seduzione che emana da lei guasta il popolo e, così facendo, stimola in lui l'istinto anarchico, giacché ogni corruzione è, per sua natura, una rivolta contro l'armonia e l'unità. Allora si assiste a questo mostruoso paradosso, che è come il nodo psicologico delle rivoluzioni: l'influenza del superiore sull'inferiore che si volge alla rovina del tutto; ci si trova di fronte a popoli ribelli contro il *potere* dei loro padroni, ma invidiosi della

loro *corruzione*, i quali, aperti a tutte le malattie dell'autorità, respingono la natura dell'autorità.

* * *

Mi si rimprovererà forse di cercare troppo in basso nell'uomo i moventi delle rivoluzioni e di non tenere in sufficiente conto l'idealismo rivoluzionario. Quali che siano la potenza e le capacità di metamorfosi e di sublimazione di un sentimento come l'invidia (esiste un idealismo ed un eroismo dell'invidioso), io non pretendo che questa passione entri da sola in gioco nella genesi psicologica delle rivoluzioni. Lo spirito rivoluzionario è un complesso. Ciò che altrove ho detto sulla mentalità del rivoluzionario e dell'« uomo di sinistra » in generale, mi dispensa dall'entrare ora in più ampi particolari.

In ogni modo, ognuno mi concederà che ogni vero rivoluzionario è un uomo tormentato dall'impazienza di distruggere. Non per caso l'imperativo: « Bisogna cambiare tutto! » è diventato uno slogan democratico.

Il rivoluzionario crede alla possibilità di un rifacimento di tutto. « Distruggiamo tutto questo edificio sociale impuro, grida la sua fede, anche se per ricostruire dovessimo partire dal nulla! ». — Ahimé! Solo Dio può ripartire dal nulla. E non lo fa. Preferisce ripartire ogni giorno dalla mediocrità e dal male umani. Nessuno più di Dio è lento a distruggere; Dio si china per salvarli sui più piccoli residui di essere e di verità che sussistono sotto gli scandali e le abitudini; le sue mani sono avare del fuoco celeste. C'è una cosa su cui i cristiani non rifletteranno forse mai abbastanza: un Dio *onnipotente*, creatore di un mondo così impuro, non ha mai distrutto né ricreato tale mondo!

Ma gli uomini, impotenti, non si peritano di distruggere. La parabola del loglio e del buon grano non è mai

riuscita a penetrare le orecchie rivoluzionarie. Le più piccole tare dell'autorità e dell'ordine sono, per certi amanti dell'umanità, pretesto per desiderare un rovesciamento universale. E' amaramente istruttivo osservarli. In nome di uno scandalo da sopprimere, di un'ingiustizia da riparare, costoro non esitano a recidere le radici millenarie della vita sociale; provocano un cancro per guarire una graffiatura! Nel vederli agitarsi in tal modo a scompigliare la natura, ci si chiede se la loro pretesa di ricostruire tutto non sia semplicemente la maschera e il passaporto di non so quale voluttà di annientare, di una sorta di odio orgoglioso e vile per la condizione umana. Quando la morte ha bisogno di uno pseudonimo sceglie la parola giustizia: la maniera specificamente rivoluzionaria di realizzare la giustizia è quella di fare il vuoto sui due piatti della bilancia. Quando Georges Bernanos si consola della catastrofe spagnola facendo osservare che la natura, a misura che ogni generazione cresce, distrugge la generazione precedente invece di riformarla, una tale assimilazione della distruzione umana alla distruzione cosmica ci lascia molto perplessi. Dei demonî abitano l'uomo, che non abitano la natura. Bisogna non aver mai sentito ciò che l'uomo porta in sé di malizia e di follia, per paragonare gli sconvolgimenti sociali ai cicli biologici. Ciò che la natura uccide è degno di morire; in essa la morte è regolata dalle esigenze della vita. Ma, nelle grandi crisi umane, la sete di distruggere assume una specie di autonomia infernale e si svincola da ogni altra finalità; essa spazza via simultaneamente quello che è malato e quello che è sano: la morte chiede la sua preda, non più in quanto serva della vita, ma in quanto regina del mondo.

E poi, se le « rivoluzioni » naturali annientano gli individui, rispettano le specie e lasciano intatte le necessità eterne della vita, mentre le rivoluzioni umane si rivol-

gono soprattutto, attraverso le persone e gli avvenimenti effimeri, contro i fondamenti essenziali dell'esistenza e dell'ordine, più che su *esseri viventi* esse si accaniscono sulla *vita;* dietro agli uomini esse corrodono la natura dell'umanità. La distruzione cosmica è, in un fiume, una onda che ne spinge un'altra; la distruzione umana è l'avvelenamento della sorgente. La natura nega il passato per assicurare l'avvenire; semina le rovine come un concime. Ma la distruzione rivoluzionaria, credendo di negare il passato, nega in realtà la miseria e i bisogni *eterni* dell'uomo. E, per questo, la sua guerra contro il passato, invece di nutrire l'avvenire, lo avvelena. Ciò che ferisce l'*essenza* umana non può servire il *progresso* umano.

Lo spettacolo di queste distruzioni cieche e infeconde, di questa vanità nel male, è capace di creare, in ogni spirito sano, dei riflessi fortemente conservatori. Esistono infatti — non si sottolineerà mai abbastanza questo punto — due mentalità conservatrici ben distinte. L'una è quella degli impotenti e dei soddisfatti: questo conservatorismo dell'inerzia è di gran lunga il più diffuso: si conserva quello che c'è perché si è perduta ogni capacità di rinnovamento e di costruzione; non possedendo la più piccola virtù motrice, si divinizza la velocità raggiunta. Ma l'altra è la *saggezza* conservatrice — quella di un Pascal per esempio. Essa non misconosce le tare della tradizione e dell'ordine stabilito, sa che molte cose *dovrebbero* essere cambiate; ma è semplicemente scettica sulle capacità creatrici dell'uomo in generale e, in particolare, sui risultati delle crisi partite dal basso. La ribellione dell'inferiore — dell'essere fatto per essere informato e diretto dall'alto — è perfettamente capace di distruggere il superiore, ma non di *riformarlo.* Sperare in un mondo animato e ordinato dalla vittoria dell'informe, salvato dal basso, è la più velenosa delle illusioni. Una sola rivoluzione partita dal

basso ha veramente trasfigurato l'umanità: il cristianesimo. Ma il fatto è che allora, sotto il velo dell'essere più basso, si nascondeva l'essere supremo! Dio non è soltanto disceso *sulla* terra, ma si è *sprofondato* in essa: e in questo sprofondarsi dell'amore consiste la « bassezza » del cristianesimo. Ma nulla, in realtà, è più alto di questa bassezza, e nulla è più opposto alla menzogna rivoluzionaria. Se Dio si degna di servirsi delle più povere cose per trasformare i nostri destini, di « ciò che non è, per annientare ciò che è », non ne deriva che l'inferiore, abbandonato alla sua ribellione ed al suo orgoglio, sia di per sé una fontana di miracoli. Il perfetto rivoluzionario è colui che, senza l'aiuto di Dio, pretende di rinnovare le sfide di Dio alla natura.

Se non esistesse altra prova della divinità del cristianesimo oltre a questo fatto di un movimento « popolare » che ha dato al mondo una forma nuova e suprema ad un tempo, questa mi basterebbe.

* * *

Quello che mi preoccupa nell'idea democratica, non è il gusto del cambiamento e del progresso (la vita non è altro che movimento), ma è la fede in un progresso scaturito dal basso e diretto dal basso, e, correlativamente, la ribellione contro i princìpi stessi della vita e dell'armonia sociali; non è il fatto che le masse desiderino cambiare guida, ma che pretendano di guidarsi da sole.

Chi oserebbe negare il nero sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo che tanto a lungo ha infierito sotto un velo conservatore e « benpensante »? Le rivendicazioni sociali degli uomini di sinistra sono state troppo spesso giuste. E' un dovere desiderare (a condizione che questa *giustizia* sia *aggiustata* allo stato concreto di colui al quale la si rende) che il popolo, al banchetto sociale,

sia meglio servito. Ma è mostruoso insegnargli *a servirsi da solo,* come fa l'istigazione rivoluzionaria sotto tutte le sue forme. A questo scopo, infatti, bisogna fare appello all'odio, all'invidia delle masse, a tutte le forze di dissoluzione morale. Se il popolo ottiene così certi vantaggi materiali, li acquista a prezzo della rovina delle sue più solide qualità sociali: senso della disciplina e della collaborazione organica fra le classi, amore o, quanto meno, accettazione del proprio destino, ecc. Ad ogni conquista esteriore corrisponde una sconfitta irreparabile nell'animo del combattente. Al limite, si giunge a concepire una società in cui regnerebbero una sorta di astratto equilibrio e una perfetta « giustizia » esteriore, ma in cui, all'interno, tutte le virtù sociali sarebbero morte. Una perfetta organizzazione collettiva, ma non più anima collettiva negli individui. E allora? Quale deserto, quale inferno sarebbe un tale mondo? Per spezzare il giogo che pesa sulle spalle delle masse, lo spirito rivoluzionario riempie di veleno le loro viscere...

Ancora una volta, non si tratta di negare la responsabilità delle élites nella genesi delle rivoluzioni. Mi limito a constatare che queste, per il fatto stesso che *devono* nascere dalla depravazione delle masse, invece di purificare l'élite, infettano l'insieme della nazione. Sono febbri che annunciano fatalmente la generalizzazione del male: assomigliano, a prima vista, ad una reazione contro l'egoismo e i privilegi di una casta o di una classe, ma non sono in realtà altro che la lotta delle masse intossicate per saziare la loro morbosa sete degli stessi privilegi e della stessa egoistica dimissione nei confronti dei doveri sociali.

Gli eccessi degli oppressori mi fanno orrore. E più ancora la rivincita degli oppressi. Ma lo spettacolo di questi due abissi, come diceva Joseph De Maistre, non deve suscitare in noi una sorta di disperazione politica.

Esiste un cammino sulla cresta per il quale si sfugge, dominandoli, a questi due opposti baratri. E' il cammino della riforma — della rivoluzione, se si vuole — mossa e diretta dall'altro. Una rivoluzione, infatti, può venire dall'alto. Una conversione è una rivoluzione tanto profonda nel suo ordine quanto l'irruzione di un cancro. Quando il potere temporale manca alla sua missione, è necessario che sia avvertito e corretto, non dall'anarchia dei popoli, ma da un'autorità distinta da lui e superiore a lui — da un'autorità *spirituale.* De Maistre, oggi purtroppo tanto negletto, ha magnificamente precisato quest'ultimo punto.

Facciamo un esempio. Sappiamo bene quanto deficienti si rivelino, applicati alla vita sociale, i paragoni di ordine biologico: tuttavia rimangono i migliori, ed è certo che la professione medica, se chi l'esercita la assume con tutto il suo essere, costituisce ancora la migliore scuola di saggezza politica. Si distinguono tre vite nell'uomo: quella dello spirito, quella dei sensi, e la vita organica (vegetativa). Socialmente (ripeto che questa analogia non ha altra ambizione che quella di illustrare un fatto), si può paragonare lo spirito al potere spirituale, la sensibilità al potere temporale, la vita organica alle masse. Ecco ora un uomo tormentato dalle passioni abusive, dagli « eccessi di potere » della sua sensualità, il quale si abbandona, per esempio, ai piaceri smodati della tavola. Quest'uomo può essere « avvertito » in due modi: o dalla sua ragione che gli mostra ad un tempo la colpa che commette e i pericoli che incombono su di lui, oppure, se la sua ragione è muta o egli non l'ascolta, da un'affezione gastrica. Se ascolta il primo avvertimento, conserverà la propria salute a prezzo di sacrifici molto lievi, ma, se aspetta il secondo, anche giungendo ai più servili compromessi con le sue viscere in rivolta, finirà per trascinare a lungo, forse per sempre, una miserevole esistenza.

Così in politica. Quando le classi dirigenti, sorde alla voce del loro dovere, sono avvertite dalla ribellione dei popoli, vuol dire che la corruzione si è infiltrata fino alle ultime profondità dell'organismo sociale: l'avvertimento parte dal confine del nulla!

Come un dispeptico che ogni giorno sacrifica la sua golosità alle dolorose esigenze del suo stomaco, così le vecchie élites decadute, ma ancora aggrappate al potere e alla fortuna, tentano di calmare e sedurre con delle concessioni un popolo infettato dallo spirito rivoluzionario. Ma ogni concessione può soltanto indebolire un po' di più chi la fa e ulteriormente affamare chi la ottiene. In una società sanamente gerarchizzata, i più piccoli *doni* dell'élite al popolo sono fecondi e cementano l'unità collettiva; in clima rivoluzionario, le più rovinose concessioni, le riforme più demagogiche finiscono soltanto con l'allargare il fossato tra élite e popolo. Infatti, più una riforma consacra l'affrancamento materiale o morale delle classi inferiori, più il potere da cui essa emana deve essere potente e rispettato. Altrimenti, tutti i « benefici » accordati al popolo non servono ad altro che a nutrire la sua febbre rivendicatrice. Non senza ragione si è potuto dire ai capi di ogni ordine: « Nella misura in cui la tua *giustizia* concede il loro *diritto* ai tuoi inferiori e ai tuoi subordinati, è necessario che la tua *forza* possa resistere alle loro *pretese*. Non perdere mai di vista questo duplice dovere: tutte le volte che tu accordi oggi ciò che è giusto, pensa che dovrai forse rifiutare domani quello che è ingiusto. Che la tua forza sia abbastanza dolce per farsi amare, ma che la tua debolezza non sia mai tanto vile da lasciarsi sfruttare... ».

Il ruolo dell'autorità spirituale è quello di gridare ai capi temporali: « Date qualcosa oggi, per non essere obbligati a concedere *tutto* domani, e invano! ». Intendo

l'espressione « autorità spirituale » in un senso molto esteso. Essa designa, per me, non solo l'autorità ecclesiastica propriamente detta, ma tutta l'élite intellettuale dei popoli. Il prete e il pensatore sono situati tra Dio e i capi temporali: la loro missione consiste nell'illuminare e nel riprendere dall'alto i re e i padroni, nel rimediare alle deficienze del potere senza far correre alla società il rischio terribile, il rischio *congenito* delle rivoluzioni. Si pensa oggi con malinconia a quello che furono, di fronte ai popoli e ai re, uomini come i Padri della Chiesa nell'antichità, come Tommaso Moro in Inghilterra, Bossuet in Francia, e tutti i grandi pensatori cristiani di ogni paese e di ogni tempo. Quegli uomini sapevano predicare simultaneamente ai capi l'obbedienza al loro Dio e ai popoli l'obbedienza ai loro capi. Sapevano riprendere con energia, addirittura con eroismo, l'autorità temporale, ma solo dall'alto, e senza la minima complicità con il disordine rivoluzionario; avrebbero avuto orrore di scendere a patti, fosse anche per eliminare i peggiori eccessi del potere, con il cieco rancore delle masse. Simili illuminatori esistono raramente (e più raramente ancora vengono ascoltati), in maniera che ciò che avverte le élites delle loro mancanze è meno spesso il suonare a stormo di un'autorità spirituale che non il rintocco funebre della nazione imputridita...

E questo ci conduce a soffermarci un momento sul problema, già molte volte dibattuto, del « tradimento dei chierici ». Per coloro che, quaggiù, rappresentano lo spirito, ci sono due modi di tradire la loro missione sociale, di spezzare l'unità divina che hanno il compito di annunciare agli uomini, di porsi tra i capi e le masse non più come un legame vivente, ma come un cuneo separatore. Il primo modo è quello di coloro che si rendono schiavi delle classi dirigenti, chiudono gli occhi sui loro eccessi

o li legittimano, e confondono così con Dio le potenze del secolo. Ma il secondo modo, più ipocrita e più pernicioso ancora, consiste nel coltivare, sotto pretesto di amore e di giustizia, l'ambizione disordinata delle folle, nel farsi un idolo delle forze del basso, nel mettere al servizio della follia di Calibano un'apparenza di ragione. Se il passato dell'umanità ci offre troppo spesso lo spettacolo della collusione tra un'oligarchia tirannica e il pensiero, il mondo contemporaneo è marchiato dal segno fatale dell'asservimento del mondo intellettuale ad una nuova tirannia che sale dal basso, della prostituzione dello spirito alla ribellione delle masse (si pensi alla fede che tanti intellettuali nutrono nell'onnipotenza e nell'onniscienza delle folle, a quella piattezza adorante che fa sì che si vantino di essere non già le loro guide, ma i loro umili portavoce). Il dovere delle forze spirituali è quello di *portare* Dio ai grandi e alle masse; il loro peccato è quello di *cercare* Dio ora nei grandi, ora nelle masse. In ambedue i casi (ma in un modo incomparabilmente più veloce e più generale nel secondo), lo spirito — che è ad un tempo il cemento più tenace e il solvente più attivo — lavora a disgiungere ciò che Dio lo incarica di unire.

* * *

Riassumiamo. Tutta questa critica dell'ideale rivoluzionario non tende a negare la nozione di progresso sociale. Non abbiamo il culto dei vecchi regimi autoritari. Ciò che rimpiangiamo di loro è la loro profonda salute, e non le loro imperfezioni e i loro eccessi. Quando evochiamo, per esempio, un'epoca come il Medioevo, siamo immediatamente colpiti dallo spettacolo di una moltitudine di mali vistosi e scandalosi (guerre, carestie, oppressione, ecc.). Ma non ci accorgiamo così di quale ordine intimo e sostanziale si nascondesse sotto quel caotico

involucro. Si può avere un corpo sano a dispetto di violenti e molteplici malesseri. E si può anche agonizzare in una sorta di menzognera euforia...

Si sarebbero dovuti curare *saggiamente* i mali delle vecchie società. Ciò che noi rimproveriamo ad ogni « progresso » di tipo scientista o rivoluzionario (il che, in fondo, è la stessa cosa), è di infettare le profondità dell'organismo sociale sotto il pretesto di guarire una piaga cutanea. Si sopprime il male alla superficie, ma in realtà *lo si affonda;* lo si rende inapparente (almeno per un certo tempo), ma quanto più sostanziale! Ribaditi sull'immediato e sul parziale, sprovvisti di quella superiore ragione che fa risalire fino alle cause di un male e ridiscendere fino alle conseguenze di una riforma, e condannati con ciò a non usare altro che palliativi o rimedi dei più avventati, i promotori di un tale progresso finiscono unicamente con il fare subire ai mali che attaccano delle aggravanti metastasi.

Noi abbiamo sete di un progresso che non costi troppo caro, cioè che parta dall'alto, — da un'élite sana che prenda in carico la ragione e l'autorità —, e non dal basso, dalle masse e dalla loro rivolta negatrice. Si pensi a ciò che potrebbe essere una società nella quale l'autorità spirituale, illuminando e guidando un governo temporale solido e libero, aprisse il cammino alle riforme, senza che le masse avessero bisogno di uscire dalla loro orbita naturale, di ribellarsi e di corrompersi, senza che i piedi del corpo sociale prendessero la *testa* del movimento rivoluzionario. Abbiamo sete di un progresso che non si abbatta sull'uomo come il masso dell'orso (2). E ciò che

(2) Allusione al masso che l'orso lanciò sulla testa del vecchio suo amico, nella favola di La Fontaine (N.d.T.).

deploriamo è appunto il fatto che, da un secolo, soltanto l'orso sembra preposto al progresso. Le *masse* brandiscono contro gli eccessi relativi di un ordine sociale sclerotizzato la *mazza* di un progresso che minaccia di schiacciare l'uomo fin nel suo centro.

Abbiamo esposto altrove quello che pensiamo sulla natura e i limiti del potere e dell'autonomia che devono essere concessi al popolo. Non pretendiamo di escludere le masse dalla ricerca attiva del progresso, e di farne degli strumenti perfettamente ciechi tra le mani dell'autorità. Affermiamo soltanto che il progresso deve essere fatto non della loro rivolta, ma della loro collaborazione, e che il loro ruolo, senza cessare di essere attivo, deve rimanere subordinato. Non significa essere nulla, il non essere tutto. La parte dell'aratro, nell'opera di aratura, non è trascurabile. Ma se si mette l'aratro davanti ai buoi, esso non adempie più alla sua funzione, ed impedisce ai buoi di compiere la loro. Ora, tutto lo spirito rivoluzionario è animato da una follia di questo genere. E' un dogma socialista che le classi inferiori non debbano aspettarsi nulla se non da sé stesse; in altri termini, che il progresso *può* partire soltanto dal basso: « l'emancipazione dei lavoratori sarà opera dei lavoratori stessi ». Ma la parte separata dal tutto, che cerca la propria salvezza nella ribellione, scindendo il tutto uccide sé stessa.

L'astro era senza orgoglio e il verme senza invidia, scrive Victor Hugo parlando dell'armonia edenica. Questo verso esprime meravigliosamente quali dovrebbero essere gli scambi tra i diversi organismi sociali: l'inferiore proteso verso il superiore non per distruggere, ma per *ricevere*, e il superiore chinato sull'inferiore per *dare* e non per opprimere. L'identità risiede qui non nella situazione ma nell'aspirazione, nella tendenza. Si tratta di una identità di *convergenza* fondata sull'amore per lo stesso

Dio, e non quella mostruosa identità di *natura* alla quale necessariamente tende l'egualitarismo socialista e che può realizzarsi soltanto a prezzo della rovina della natura. Del resto, il principio dell'unità della società umana risiede al di sopra di questa, in maniera che in un clima ateo è sempre la confusione e la morte che si persegue sotto il nome di unità.

PERSONALISMO

Non più tradizioni, non più quadri! Soltanto persone! La persona è oggi la base di tutto. Si sposa, per esempio, la persona di propria scelta, senza tenere minimamente conto dell'ambiente o della situazione; un regime politico si incarna in un uomo e muore con lui, ecc. Tutto ciò conduce lontano: alla fine di tutte le grandi continuità sociali, all'instabilità universale. La persona umana non è un assoluto. Un tempo si amavano gli uomini attraverso le istituzioni: il matrimonio, nell'anima di una sposa del grande secolo, aveva maggior peso della persona di suo marito; si tollerava il re per rispetto della monarchia, ecc. Adesso si sopportano le istituzioni soltanto attraverso una persona idolatrata; si considerano i quadri come cose astratte e morte. Ma non lo sono sempre stati: lo sono diventati a misura che si accresceva il culto della persona. Impersonale non è necessariamente sinonimo di astratto e morto; anche ciò che non è persona può essere altrettanto concreto e vivo. E i quadri che sostengono, difendono e superano le persone possono anch'essi essere amati con calore! E poi, dietro a questi quadri, a garantire e vivificare tutto, c'è la persona di Dio — la sola che si possa adorare senza pericolo...

La tendenza di certi « personalisti » moderni, che

vorrebbero rigettare come puramente artificiale e decorativo tutto ciò che non è personale, mi lascia assai perplesso. Immolare le persone ai quadri (ed è questo il pericolo di tutti i climi forti e classici) non è un bene, ma immolare i quadri alle persone direi che è peggio ancora: da una parte si sterilizza, dall'altra si fa imputridire. Ancora qualche progresso di una tale religione della persona, e non avremo più « buone famiglie », patria, spirito di corpo o di casta — *non avremo più radici nel tempo e nello spazio.* Cerchiamo di non spingerci troppo oltre nelle rivendicazioni in favore della persona umana: essa è relativa, effimera, illusoria e spesso ricolma dell'impersonale più vano. Io credo soltanto ad un personalismo: quello divino!

L'esagerata supremazia della persona porta con sé un altro pericolo capitale. Ecco dei realisti che amano la monarchia solo attraverso il volto di un principe che li ha sedotti, dei cattolici che legano la fede nell'autorità pontificia ad una sorta di infantile culto della persona del Papa, degli interi popoli esaltati dall'infatuazione per un dittatore... Le cose più universali sono diventate « questioni personali », « affari privati ». Si hanno occhi e cuore soltanto per gli individui. Essi da soli reggono l'intero peso delle istituzioni. Queste si costruiscono e crollano con loro. Un tale stupido personalismo è una delle cause delle catastrofi rivoluzionarie dei tempi moderni: a misura che il popolo si abitua a confondere la persona dei grandi con il principio eterno che essi rappresentano, il suo rancore nei loro confronti tende a trasformarsi in volontà di distruzione universale. Il passato sapeva distinguere le istituzioni dalle persone: si poteva disprezzare un re o un papa (il Medioevo non se n'è astenuto!) senza mettere per nulla in discussione il principio della monarchia o del papato (1). Si sapeva che un'istituzione sana — un'istituzione venuta da Dio — restava feconda anche attraverso il più imperfetto degli uomini. I capi politici e religiosi erano allora degli anelli di congiunzione tra Dio e gli uomini: si attribuiva più importanza a ciò che essi trasmettevano che non a ciò che erano. L'altare sosteneva il prete, il trono il re. Oggi si chiede al re di portare il trono, al prete di sostenere l'altare. Le istituzioni si giustificano agli occhi delle folle solo attraverso il genio o il magnetismo di qualche individuo. Questa esigenza porta con sé due rovinose conseguenze: impone agli sventurati « portatori » delle istituzioni un grado di tensione e di attività veramente inumano, e, correlativamente, lega la sorte delle istituzioni ai miserabili casi individuali. Meschino antropocentrismo che confonde il canale con la sorgente e che tende a fare della persona umana il supporto assoluto di ciò che, in realtà, si limita a *passare* attraverso l'uomo e *si fonda* su Dio solo...

(1) Le invettive di una Caterina da Siena contro il clero della sua epoca non sarebbero più tollerabili oggi: comprometterebbero nelle anime la fede nella Chiesa. Per quanto difficile possa sembrare, la cura delle istituzioni impone oggi il riguardo per le persone e il soffocamento degli scandali.

OPPRESSIONE E CORRUZIONE

Il « genio » delle istituzioni sociali ha fin qui oscillato tra questi due poli, e si è sempre inclinato verso l'uno o verso l'altro. Oggi che le parole giustizia e libertà sono diventate semplici *pretesti* al servizio della corrruzione montante, sarebbe bene che ciascuno « realizzasse » nella propria mente la differenza che esiste tra un popolo oppresso ed un popolo corrotto. Certe leggi possono essere inique, addirittura tiranniche, e per nulla corruttrici. Non vedo, per esempio, in che cosa le dure penalità medievali applicate ai delitti di caccia dei plebei potevano alterare la salute dell'anima del popolo. *Altre leggi, invece, possono essere giuste e generose nel loro principio, e mostruosamente dissolventi nelle loro conseguenze: oggi questo rischiano di essere le leggi di assistenza sociale.* Per amaro che ciò possa sembrare, è un dato di fatto che molto spesso si strappa l'uomo all'oppressione soltanto per abbandonarlo alla corruzione.

Questa non vuole essere un'apologia dei regimi oppressivi. Mi limito a mettere in rilievo la necessità di adattare ogni riforma sociale non soltanto alla giustizia in sé, o ai desideri e alle rivendicazioni degli interessati, ma anche e soprattutto al « genio », agli habitus profondi, alle possibilità vitali dell'ambiente sociale al quale tale

riforma si applica. Accade che le qualità più solide di una casta o di una razza nascano, si organizzino e si stabilizzino sotto la pressione di una situazione sociale più o meno « ingiusta » e si trovino ad essa legate da una sorta di solidarietà simbiotica. In casi simili una riforma brutale di tipo umanitario, « emancipatore », rischia fortemente di creare, nell'anima di quei secolari oppressi, un vuoto organico, un risucchio d'aria che aspira e dissipa le riserve di forza e d'equilibrio interiori, — di virtù, nel senso biologico e morale del termine. L'anima dei popoli si conserva relativamente in un clima rigido: immergerla senza precauzioni e senza transizione in un'atmosfera più clemente vuol dire eccitare dall'esterno il germe di decomposizione che essa porta in sé.

Le libertà e i diritti che le democrazie riconoscono all'uomo possono essere inoffensivi e fecondi soltanto in un clima sociale *vitalmente* cristiano. Non serve a nulla tentare di incollare delle ali all'uomo, se non si è capaci di creare in lui una *natura alata*, una celeste anima di uccello. La caduta di Icaro è la conclusione di questo sogno.

Ho distinto, forse un po' idealmente, i regimi oppressivi e i regimi corruttori. In verità, questi due eccessi non possono esistere a lungo l'uno senza l'altro. Ogni regime fondato sull'oppressione porta fatalmente con sé una certa corruzione dei costumi: non è sano per l'uomo l'essere oppresso (le tirannie di tipo « asiatico » avviliscono profondamente l'anima dei popoli). Ma il reciproco — ed è qui che voglio insistere — è ancor più vero: se la tirannia non va senza una relativa corruzione, i regimi fondati sulla corruzione mettono capo, per parte loro, alla tirannia più universale e più assoluta. L'umanità rischia di vedersi immersa nel clima politico più rigoroso e più corruttore ad un tempo.

Spieghiamoci. La corruzione demagogica rovina nell'uomo il senso sociale. Da un lato, affidando quasi unicamente allo stato-astrazione la cura di condurre e di assistere i cittadini, essa inaridisce in loro simultaneamente la corrente dell'iniziativa personale e il bisogno del vero prossimo (soppressione dell'aiuto reciproco che è naturalmente presente nella famiglia, nella casta, nella « Chiesa », in tutto l'ambiente immediato e organico dell'individuo) e, per ciò stesso, abolisce la possibilità di profonde comunioni vitali; dall'altro, aprendo ai desideri del proletariato delle indeterminate eventualità di assistenza, sviluppa i peggiori istinti parassiti, coltiva e stabilizza in abitudini le reazioni antisociali. Nulla isola l'uomo come il dipendere unicamente dallo Stato, il « freddo mostro ». Che lo voglia o no, il socialismo attuale, per la forza stessa dello stato d'animo che deve mantenere nelle folle per vivere e trionfare, mette capo a questa mostruosità: *la generalizzazione dei privilegi.* Tutti sfruttatori!

La conclusione si indovina. Quando la società si vede perduta, si produce una reazione terribilmente inumana. La tirannia più terribile nasce automaticamente dalla demagogia. E con ragione! Se lo Stato vuole ancora vivere, deve supplire, con la sola costrizione esteriore, all'equilibrio che un tempo risultava parzialmente dalla presenza di una « anima collettiva » e di un istinto sociale. *Il regime ha tanto più bisogno di essere inumano, quanto più ha scalzato, per stabilirsi, il senso della responsabilità personale e della rassegnazione sociale, che è la base vivente di ogni comunità umana.* Ai legami intimi e spontanei che uniscono organicamente l'uomo al suo simile, e che sono stati distrutti, si sostituiscono, per assicurare l'esistenza della Città, le catene dell'ergastolo.

La corruzione ha un bell'adornarsi della maschera della liberazione e dell'emancipazione dei popoli; essa si risolve, come si vede, in una quintessenza di schiavitù.

Non si sottolineerà mai abbastanza questo duplice carattere negativo dei miti rivoluzionari: essi sono simultaneamente estenuanti e tossici. Suggono il sangue delle nazioni e, al tempo stesso, secernono un veleno che fa marcire il sangue residuo. Qui, il problema si allarga. In passato dei tiranni hanno potuto vampirizzare il popolo senza corromperlo profondamente: la loro oppressione suscitava o una sana rassegnazione o una sana ribellione. Il fatto è che la loro tirannia era quella di un uomo, di un essere vivente e concreto: per eccessiva che essa fosse, rimaneva nella linea degli eccessi *naturali* (non sopprimeva né il senso della gerarchia, né quello di una tradizione alimentatrice, né quell'istinto fatto di rassegnazione e di amore che lega l'uomo alla sua funzione, al suo gruppo, al suo destino). Un uomo vivo schiacciava degli uomini vivi: era certamente atroce, ma di una atrocità umana! I miti moderni invece (mito capitalista della cifra: selvaggio sfruttamento degli uomini a profitto di conti e bilanci, o mito socialista dell'eguaglianza) non si limitano a suggere i popoli meglio di qualsiasi tiranno: essi guastano, introducendo nell'anima delle masse rivolte e appetiti extra-naturali, le riserve di salute sociale che in quell'anima dormono. Il mito dell'uomo collettivo — quell'ideale di uno stato totalitario in cui il funzionario riassorbirebbe il cittadino e di cui certe istituzioni attuali (leggi di assistenza sociale, nazionalizzazione delle industrie, ecc.), tentano di preparare l'avvento — rovina certo materialmente lo Stato. Ma, ciò che è più grave, sottrae agli uomini, con la ricchezza materiale, il senso *interiore*, il senso spirituale della vita sociale: mentre cava il sangue, falsa contemporaneamente il ritmo del cuore, — strappa al popolo il pane di bocca e simultaneamente gli pervertisce il gusto. Si può concepire una

tale mostruosità, una tale suprema maledizione sociale: *un vampiro velenoso?*

* * *

L'oppressione e lo sfruttamento degli uomini rivestono infatti numerose forme, molto diverse in qualità e in gravità.

Finché un uomo sfrutta i suoi simili soltanto per procurarsi dei beni umani, dei beni *reali* (agi, lusso nei cibi o nell'abitazione, ecc.), lo sfruttamento, salvo rare eccezioni, rimane limitato in rigore e in estensione: fu questo il caso della schiavitù nella società ateniese o nella Roma repubblicana, del servaggio nel feudalesimo francese, ecc. Chiamo questo l'*eccesso naturale:* esistono dei limiti al consumo di un individuo, e d'altronde il lusso dei privilegi costituisce una causa di lavoro e di benessere per una parte della moltitudine. Il quadro s'incupisce quando l'uomo sfrutta il suo simile non più soltanto per soddisfare i propri appetiti individuali, ma a profitto di miti, di cose astratte. E non parlo qui di miti vivi e sani (ideali di potenza feudale, nazionale o religiosa con le guerre e i sacrifici che portano con sé), poiché questi miti nutrono, uniscono, riscaldano gli uomini e restituiscono loro in ricchezze interiori i beni materiali che loro rapiscono. Lo sfruttamento malsano, mostruoso, comincia allorché l'uomo sfrutta l'uomo a profitto di una cosa irreale, di un sogno morto, di una fantasia al quale si attaccano la sua avarizia e il suo orgoglio snaturati. Tali astrazioni hanno degli stomachi smisurati. Lo si è visto nell'età d'oro del capitalismo: l'uomo immolare l'uomo — e masse spaventose di uomini, giacché un'astrazione, lo ripeto, non è mai sazia — non più al denaro-substrato organico degli scambi e del benessere o corollario di una sana potenza — ma al denaro-cifra, al denaro-segno, al denaro-fanta-

sma. Lo si vede soprattutto nella Russia marxista e nella Germania hitleriana, dove l'irrealismo isterilente del capitalismo raggiunge, con il nome di socialismo, il suo massimo di nocività, e dove un'immagine irrealizzabile dell'uomo inaridisce e dissesta, economicamente e moralmente, la folla viva degli uomini...

La rivolta malsana delle masse nasce quando le élites cessano di svolgere nella Città un ruolo organico e di rendere alle anime, attraverso il loro concreto appoggio e prestigio, l'equivalente (o anche più) di ciò che prendono al corpo in beni materiali (sull'esempio del sacerdote, del signore, del monarca...), *quando il popolo si sente sfruttato senza compensazione, immolato ad un mostro senza cuore.* Si riconosce in ciò il capitalismo liberale del XIX secolo. Ma questo mostro di un profitto senza anima, senza responsabilità profonda, di un profitto insomma facile e accessibile a tutti, esercita sullo spirito degli sfruttati una seduzione dissolvente. E la rivolta di questi ultimi è malsana in quanto (in virtù dell'eterna legge per la quale le masse ricalcano il loro stato d'animo su quello delle classi dirigenti) è orientata congenitamente, quali che siano le maschere di cui si addobba, non verso la soppressione, ma verso la generalizzazione del parassitismo. Gli elementi sfruttati del corpo sociale odiano il loro parassita unicamente nella misura in cui lo invidiano. Al termine di questa rivoluzione (o piuttosto di questa *evoluzione)*, si ha il collettivismo statalistico in cui lo sfruttamento capitalistico trova in apparenza la propria rovina, ma di fatto la propria somma espressione: l'uomo è divorato *corpo ed anima* da un fantasma estraneo alla natura umana e per ciò stesso insaziabile di sangue umano.

Così si realizza la sintesi dell'oppressione e della corruzione; la vita è dura e, al tempo stesso, malsana. Per fare la rivoluzione, si è inaridita la salute spirituale del popolo, e nulla più ora compensa il rigore materiale dell'esistenza. Il giogo all'esterno, il veleno all'interno. Il riflesso, l'inizio dell'inferno sulla terra...

LA MORALE E I COSTUMI

Non esiste spettacolo più angoscioso di quello della crescente disgiunzione tra la moralità e i costumi degli uomini.

Intendiamoci prima di tutto sul senso delle parole. Chiamo costumi tutto ciò che, nella condotta umana, dipende dalla necessità inconscia; in altri termini, tutto ciò che si fa per istinto, per tradizione, per spontaneo adattamento all'ambiente sociale, ecc.. Chiamo moralità ciò che si rapporta all'affettività *specificamente cosciente*. Non è necessario partecipare coscientemente a un ideale per avere dei costumi; lo è per avere una morale. Si può parlare di costumi per gli animali, ma di moralità soltanto per gli uomini.

Prendiamo due casi estremi. Ecco un vecchio contadino avaro e scaltro, sempre pronto ad ingannare i suoi simili in un acquisto o in una vendita, ma al tempo stesso attaccato alla terra di famiglia e padre di numerosi figli che alleva con devozione. Quest'uomo « non ha morale », ma ha dei buoni costumi. Ecco, sul lato opposto, un piccolo borghese devitalizzato, scrupolosissimo e dignitosissimo nella sua condotta, nobilissimo nel suo ideale di giustizia universale, il quale, per debolezza e viltà inconscia e spontanea di fronte alla vita, si astiene volontariamente dall'avere figli. La morale di quest'uomo

può essere più pura di quella del primo, ma non per questo i suoi costumi sono meno corrotti.

Esiste, in ogni atto umano, un lato fisico, (intendo questo termine nel senso larghissimo di ontologico) e un lato morale. Un atto moralmente cattivo può essere fisicamente buono; in altri termini, può poggiare su sane basi vitali, essere espressione di una purezza, di una spontaneità naturale, ecc. Così, un determinato illecito esercizio della sessualità, un certo moto di violenza che si conclude in un omicidio, ecc., possono procedere da facoltà perfettamente sane nel loro ordine: il disordine risiede qui soltanto nell'illegittimità morale e sociale di tali atti. Inversamente, un atto moralmente puro, può essere fisicamente impuro. L'uomo devitalizzato di cui ho parlato più sopra può, per delle ragioni morali, decidersi ad avere dei figli: la sua condotta allora sarà nobilissima, forse eroica: essa mancherà ugualmente di sane basi naturali, non avrà vere radici nella necessità.

Questa distinzione tra la moralità e i costumi ci permetterà di confrontare correttamente lo stato presente dell'umanità con quello passato. Quando i conservatori e i *laudatores temporis acti* piangono sulla decadenza morale degli uomini, i partigiani del « progresso » non mancano di ricordare loro le ombre terribili del passato, quel lungo corteggio di crudeltà, di estorsioni, di dissolutezze che si snoda attraverso i secoli defunti. Conclusione: val meglio ancora vivere oggi, gli uomini sono più giusti e più dolci. Distinguiamo. Se confrontiamo epoche come il Medioevo al periodo attuale, arriviamo a questa conclusione: dal punto di vista dei costumi l'umanità è in piena decadenza; dal punto di vista della moralità (almeno in quanto disposizione emotiva e ideale universale), essa è certamente in progresso.

I nostri antenati avevano meno morale di noi, ma

avevano più costumi; noi abbiamo più morale e meno costumi. Non è necessario d'altronde risalire fino al Medioevo per stabilire questo confronto. I contadini di cent'anni fa erano nell'insieme più duri, più furbi, più meschini e più litigiosi dei contadini d'oggigiorno; erano meno aperti alla morale e all'amore che ne è la base. I loro nipoti hanno il cuore più sensibile e lo spirito più largo; le dispute, i processi, gli inganni, sono più rari nel villaggio. Ma quei vecchi contadini possedevano, nonostante la ristrettezza quasi « immorale » della loro anima, un profondo capitale di tradizioni religiose e morali e di saggezza istintiva: i loro figli hanno dilapidato questo capitale. Essi facevano corpo, personalmente ed ereditariamente, con la terra che coltivavano e svolgevano altresì un ruolo organico nella Città: i loro figli, staccati dal suolo natale, aspirano soltanto a diventare funzionari anonimi e parassiti. Quelli erano talora brutali con i loro bambini, *ma ne avevano:* i loro figli circondano i propri di maggiore tenerezza e di maggiori cure, ma non ne hanno quasi più. Peggio ancora — e ciò permette di misurare la mostruosa ampiezza del divorzio tra sensibilità morale e costumi profondi — è proprio in questa Francia in cui la maggior parte degli uomini sono diventati così dolci, così umani e, in particolare, così teneri verso i loro figli e così incapaci di vederli soffrire, che si contano a dir poco 500.000 aborti all'anno, cioè 500.000 bambini assassinati! Da una parte si viziano i bambini, dall'altra li si uccidono: la mano che massacra gli innocenti è quella stessa che li guasta di carezze. Occorre che gli uni muoiano perché gli altri siano più vezzeggiati e adorati: si fanno sacrifici umani a questi piccoli dèi! Ho conosciuto una persona che aveva ucciso quattro bambini nel proprio seno (non per malizia, ma per debolezza, per mancanza di solidi istinti e di inquadramento sociale) e che

trovava mostruoso che si potesse percuotere un bambino per correggerlo... E' la distanza tra il bambino assassinato e il bambino viziato che ci fornisce la misura dello scarto tra la sensibilità affettiva e i costumi profondi.

In quanto non è incarnata in sani costumi, questa moralità rimane essenzialmente affetta d'impotenza. Fatta di astratto intellettualismo e di emotività superficiale (non è stato Rousseau a voler gettare le basi di una *morale sensitiva?)*, essa non va al di là della sensazione immediata o dell'ideale inaccessibile. E' ad un tempo terribilmente presbite e terribilmente miope: con un occhio contempla una chimerica stella che non scenderà mai sulla terra, e con l'altro — con quello che dirige l'azione concreta — vede soltanto il frutto che si può cogliere oggi. Gli uomini un tempo possedevano profondi istinti biologici e collettivi che a loro insaputa li portavano a servire il bene della specie e il bene della Città, vedevano lontano senza averne coscienza, e il loro umile sforzo personale, captato da una finalità superiore alla quale spontaneamente si adattava, contribuiva all'edificazione armoniosa della società e del futuro. Il grande beneficio dei costumi sani consiste nel rendere facili e naturali cose difficilissime per la moralità pura dell'individuo isolato. Ora la decadenza dei costumi ha isolato e atomizzato gli individui. Oggi ogni uomo dovrebbe supplire con la propria carente volontà, con la propria fugace sensibilità, ai soffi profondi che scaturivano dall'anima animale e dall'anima collettiva. E ciò è possibile soltanto a poche grandi anime. Le altre cadono fatalmente nel culto esclusivo dell'interesse o dell'amore *sensibili ed immediati.* L'uomo atomizzato ha orrore di tutto ciò che è faticoso, e principalmente di tutto ciò che è lontano. Non si hanno figli: non si sente il possibile figlio che si uccide, ma si sente molto bene il riposo che ci si procura; non

si correggono quelli che si hanno: il bene che si farebbe loro in questo modo è troppo lontano, non è sensibile, ma lo sono le loro lacrime e le loro carezze... I giovani contadini si precipitano in massa verso il funzionarismo: in che modo la visione di un lontano disastro collettivo potrebbe bilanciare in loro l'attrazione di una sicurezza immediata? Erano gli istinti e le istituzioni, oppure la « coscienza » degli individui a trattenere i loro antenati sui campi?

Questa religione della facilità scaturita dall'esaurimento dei costumi ha dato anche dei risultati positivi. Ha fatto sviluppare delle virtù le quali, sebbene nutrite di debolezza, non si confondono con la debolezza. Gli uomini sono troppo « sensibilizzati », hanno troppo bisogno dell'aiuto e della stima dei loro simili (1) per non ripudiare spontaneamente gli atti di egoismo e di odio che esigono un troppo grande dispendio di forze. Nelle nostre campagne, per esempio, i processi non esistono quasi più, nessuno persegue più vendette a lunga scadenza, e la gente, che pure si invidia e si calunnia più che mai, non litiga più a faccia a faccia. Neppure nel male si sa più rischiare e assumere responsabilità.

Dal punto di vista strettamente morale, la decadenza dei costumi non rende gli uomini né migliori né peggiori: tende soltanto a sopprimere le manifestazioni *lontane e difficili* dell'egoismo e dell'amore.

* * *

(1) Questo non è un paradosso: essi hanno bisogno dei loro simili nella misura in cui ne sono effettivamente separati. E' colui che porta in sé la più profonda riserva di « anima collettiva » ad essere il più capace di vivere scostato dai suoi simili e di lottare contro di loro. I nostri antenati erano meglio attrezzati di noi dalla natura ad una certa profondità e tenacia nel male specificamente morale.

Ciò che qui chiamo costumi (quei costumi di cui denuncio il regresso), è insomma la morale vissuta piuttosto che rappresentata, la morale fondata sulla necessità fisica; è, nell'ordine del sentimento e dell'azione, un « dono » altrettanto gratuito e naturale della salute nell'ordine del corpo e come una specie di prolungamento di quest'ultima (si capisce che tale « salute », riferendosi a comportamenti molto semplici, con finalità generalmente extra-personali e mirando ad assicurare la continuità familiare e sociale, possa lasciar posto, nell'ordine delle sovrastrutture individuali, a numerose immoralità: così si spiegano i « peccati » di tante persone biologicamente e socialmente sane). Ciò che chiamo morale (quella morale di cui segnalo il progresso), è la morale rappresentata e sentita piuttosto che vissuta e realizzata, la morale fonte di emozione e di ideale piuttosto che di azione (si capisce anche come tale morale possa coesistere con una profonda decomposizione delle sottostrutture affettive). Il carattere di Jean-Jacques Rousseau ci offre un esempio magnifico di questo miscuglio di moralismo esasperato e di costumi imputriditi. Alla nascita di ciascuno dei suoi figli, egli ripassa nel pensiero e nel cuore « le leggi della natura, della giustizia e della ragione, e le leggi di quella religione pura, santa, eterna come il suo autore », ecc., e una simile orgia di alta morale si conclude con l'abbandono dei suoi figli! Un uomo normale non pensa a nulla di tutto ciò, ma alleva i suoi...

L'unione, nello stesso individuo, di un forte ideale morale e di costumi decadenti costituisce un terribile pericolo sociale. L'assenza di salute nei costumi profondi e nei riflessi vitali conferisce all'ideale morale un certo che di irreale e di morboso che lo porta a ferire la *natura* dell'uomo. I peccati di idealismo e di angelismo che stanno alla base delle grandi convulsioni culturali e po-

litiche dei tempi moderni, derivano in gran parte da ciò. Unita a sani costumi, l'alta moralità fà i santi; legata a costumi in disfacimento, produce utopisti e rivoluzionari. Rousseau e Robespierre furono degli esseri sempre frementi di emozione morale: la predicazione della virtù era in essi come una specie di grido d'agonia, di canto del cigno dei costumi! La virtù non equilibrata e umanizzata da buoni costumi, è sempre sotto la minaccia di cadere preda di un ideale chimerico e, per ciò stesso, distruttore. Quello di impedire alla morale di perdersi nel vago non è il beneficio minore dei sani costumi.

* * *

Un altro scoglio (peraltro strettamente vicino a quelli già segnalati) della moralità senza costumi, è quello di metter capo, successivamente o simultaneamente, ad una impura indignazione contro il male e ad un impuro consenso al male.

La « morale senza costumi », abbiamo detto, non è incarnata. Il decadente ha spesso fame di virtù, ma questa fame non trova nutrimento all'interno di lui. Allora lo cerca al di fuori... Uomini come Rousseau hanno un ideale, ma questo ideale non è mai sceso più in basso del loro cervello: non trova nel loro essere intimo, nella loro natura profonda, di che mangiare e prendere corpo. Ma essi non insistono da questo lato: ciò andrebbe troppo lontano. Essi pretendono dal mondo esterno la sostanza di quella virtù della quale portano in sé solo la fame. Ad esso chiedono di incarnare il loro ideale; incaricano la società di fornire un alibi alla loro impotenza; hanno bisogno di vedere continuamente intorno a sé quello che sono incapaci di vivere in sé. E quando il mondo esterno fallisce a questa missione, quale indignato rancore, quali grida isteriche contro il male! Gli esseri

profondamente virtuosi — quelli che realizzano interiormente il proprio ideale — sono molto meno sensibili — alludo a quella sensibilità carica di amarezza e di irritazione — alla menzogna e all'ingiustizia del mondo. Sentono, nella propria anima e nel Dio che la riempie, abbastanza forza e verità eterne da sopportare, con cuore straziato ma equanime, il male che corrode il mondo. Sanno, d'una scienza viva, che la giustizia avrà l'ultima parola, e questo cancella molti scandali. Ma coloro che invocano, con simili contrazioni d'impazienza, il trionfo del loro Dio, dimostrano con ciò di non essere molto certi di quel trionfo. Schiavi, più ancora degli altri, del mondo e del secolo, hanno bisogno, per non disperare del loro ideale, di vederlo riuscire in questo mondo e in questo secolo, e il loro zelo è tanto più amaro e febbrile quanto più è profondo il loro vuoto interiore. Così Rousseau, padre indegno, decreta ricompense per le donne che allattano i loro figli e colma gli educatori di consigli irrealizzabili. Chiede agli altri l'impossibile nella misura in cui lui stesso non ha neppure alzato il mignolo: questo crea una media! Le utopie morali e sociali più divoranti sono nate da simili decadenti i quali uniscono, secondo le parole di Montaigne, « opinioni sovracelesti a costumi sotterranei ».

Ma tale acuto dualismo tra la morale e i costumi, tale stato di febbre e di tensione inerente alle virtù male incarnate non può mantenersi molto a lungo. L'unità spezzata tenta di ristabilirsi attraverso la confusione. Quando l'ideale è incapace di incarnarsi, è la carne che si idealizza, e si vede sorgere un nuovo tipo di decadenza: quella degli esseri corrotti che divinizzano la propria corruzione. Si crea una nuova « morale », che giustifica teoricamente l'innato amoralismo dei costumi malati: Icaro caduto gusta quel riposo nel fango, promesso a tutti coloro che l'impossibile ha tentato. La decadenza dei costumi produce, nel suo primo stadio, un moralismo rigido ed esaltato; nel secondo stadio, un immoralismo eretto a dogma; partorisce sempre, presto o tardi, la peggiore morale.

Questo dualismo e questa confusione, d'altronde, coesistono in generale negli stessi uomini e nelle stesse dottrine. Tale miscuglio di purismo e di lassismo è il grande marchio di tutte le morali di tipo manicheo. Un Rousseau e un Gide censurano, con sovrumane raffinatezze di purezza, certi mali quasi inerenti alla condizione umana e, al tempo stesso, accolgono e glorificano i peggiori disordini. Essi mirano simultaneamente più in alto dell'uomo e più in basso dell'animale: la loro morale è fatta di vana rivolta contro la necessità e di piatta abdicazione di fronte al disordine; è specificata dall'attrazione combinata dell'impossibile e del fango.

* * *

L'uomo, per vivere da uomo, ha bisogno di armonia tra la morale e i costumi. I costumi sono fatti per essere coronati dalla morale, la morale è fatta per incarnarsi nei costumi. Il peccato morale, dapprima liberamente scelto, si infiltra presto o tardi nei costumi e li fa imputridire: assistiamo, dal Rinascimento, a questa discesa del peccato nella necessità, a questa lenta degradazione del male morale in male fisico. Reciprocamente, il crollo dei costumi si riflette sulla morale: la virtù che non si appoggia più sulla salute degli istinti e su quella delle istituzioni esce dal suo solco naturale; cade, come i nervi mal nutriti, nella *debolezza irritabile*...

La crisi morale che tutti oggi fanno a gara a denunciare, è soprattutto una crisi dei costumi. Il peccato emigra sempre più fuori del luogo che gli è proprio (la co-

scienza e la libertà individuali) per installarsi da un lato nel dominio della vita collettiva (regimi politici e climi sociali malsani), dall'altro in quello della vita inconscia e quasi organica (nervi scossi, istinti pervertiti, ecc.). La zona del male propriamente morale diminuisce sempre più, in modo che il moralista non sa più molto bene dove finisce il suo compito e dove comincia quello dell'uomo di stato e del medico.

Non ignoro che una tale rotta dei costumi costituisce un clima ideale per il fiorire delle vocazioni eroiche; essa fa sorgere per reazione esseri la cui purezza morale risale la corrente dei costumi e crea una nuova salute, tutta fondata sulla coscienza e sull'amore, tutta sorretta con la forza dello spirito. Si pensi, per esempio, in quali condizioni biologiche e in quale atmosfera sociale si trova spesso situato oggi il dovere elementare della procreazione e quali tragici ostacoli deve talora superare. Ma uno stato di cose che tende, per così dire, a far dipendere la salute dalla santità non va mai senza pericoli (abbiamo già visto quali); in ogni caso, esige una forza e una grandezza d'animo che non sono a misura dell'umanità media. Ogni sistema sociale che contribuisce a rendere necessarie, *per la maggioranza degli uomini e nella condotta ordinaria della loro vita*, delle virtù essenzialmente aristocratiche, si rivela con ciò malsano. Quanto alla pseudo-democrazia uscita dallo spirito dell'89, essa aggiunge l'assurdità alla dannosità: fondata in teoria sulla giustizia e sull'amore per le masse, finisce in pratica con l'imporre agli individui di queste povere masse, se vogliono compiere il loro umile dovere, un eroismo che sarebbe appena ragionevole chiedere a non so quale *pusillus grex* evangelico. Se si cerca la ragione segreta della terribile temerarietà con la quale gli spiriti rivoluzionari sconvolgono delle tradizioni e dei costumi *che*

hanno dato prova di sé, la si trova in quell'illusione « angelica » che la moralità può e deve bastare a supplire i costumi distrutti. Ma non esiste peggior misfatto sociale del costringere le masse alla santità...

Posto al centro di una rotta dei costumi ancora inedita nella storia, il moralista deve diffidare più che mai delle costruzioni ideali, dei sistemi universali e dell'inebriamento delle parole e dei sogni. L'eretismo morale è stato coltivato abbastanza a lungo: oggi abbiamo bisogno sopratutto di una morale *motrice*. Dopo tante sterili orge intellettuali ed affettive, è tempo di insegnare agli uomini a far passare nelle mani l'ideale del loro spirito e l'emozione del loro cuore. Si tratta di *incarnare* umilmente e pazientemente la verità umana, di darle un corpo e una realtà nella vita di ciascuno e nella vita di tutti. Il più nobile ideale ha senso soltanto nella misura in cui partorisce il povero sforzo carnale e sanguinante. Le basi più elementari della natura umana sono dilaniate: l'uomo tutto intero è da ricostruire. A questo scopo non basta predicare, a tutti ed a nessuno, dalla sommità dell'edificio vacillante, bisogna *scendere* e ripararne, pietra dopo pietra, le fondamenta minacciate.

Il compito più urgente della morale consiste dunque oggi nel restaurare i costumi. E' del tutto insufficiente predicare alle anime la salute morale, se non si hanno occhi per vedere il *clima* che le rende malate. E questo pone dei problemi biologici, economici, politici, che non si ha il diritto di eludere. Il moralista non può più isolarsi nella propria scienza... Dobbiamo allora dire che la morale è diventata inutile, come un falso realismo vorrebbe insinuarci? Essa ha bisogno, al contrario, di essere tanto più pura, più profonda e più delicata, in quanto si appoggia su basi meno sicure. Un tempo il moralista e l'apostolo potevano concedersi il lusso di occuparsi sol-

tanto delle cose dello spirito e della libertà: non c'era motivo allora di preoccuparsi delle basi fisiche e dello slancio morale né di un clima sociale che, per essere talvolta molto rude, non era per questo meno salubre nella sua essenza. Oggi, la morale più alta deve imparare a chinarsi sulle realtà più umili, bisogna che segua il male fino al punto estremo della sua incarnazione nei costumi, poiché è di là che deve partire il rimedio. Tutte le cure *locali* — si tratti di prediche morali, di sistemi politici o di piani economici — si rivelano, prese separatamente, più deficienti che mai. La guarigione dell'umanità esige una scienza totale e un amore totale dell'umanità.

APPENDICE

LA COMUNITA' DI DESTINO, PRINCIPIO VITALE DELLE SOCIETA (*)

Noi crediamo che la vita delle società sia sottomessa, come quella degli individui, ad un certo numero di leggi immutabili. La comunità di destino è la prima di queste leggi: laddove essa scompare, i raggruppamenti umani cadono in preda alla sclerosi e all'anarchia. Certo, le leggi che reggono la vita sociale non s'impongono in maniera così immediata e brutale come quelle della vita organica: una collettività, i cui membri non sono più legati tra loro dalla comunità di destino, soccombe meno rapidamente di un corpo privato dell'aria, ma la sua asfissia, per essere più lenta, non è meno certa.

Che cosa è la comunità di destino?

Il destino di un individuo è l'insieme degli avvenimenti che toccano l'esistenza di tale individuo. Si può dunque dire che esiste comunità di destino tra due o più uomini quando questi uomini condividono spiritualmente o materialmente la stessa esistenza, quando sono sottomessi agli stessi rischi o perseguono gli stessi fini, ecc.

Ma queste indicazioni rimangono assai vaghe e danno

(*) Saggio apparso sulla rivista *Permanences*, n. 58, marzo '69.

adito all'equivoco. Ci sembra capitale distinguere tra due forme molto differenti della comunità di destino.

a) *La comunità di somiglianza.* - Esiste, in un primo senso, comunità di destino tra un contadino della Provenza e un contadino della Piccardia, tra un operaio metallurgico della Fiat e uno della Renault, tra un marinaio che lavora su una certa nave che percorre le rotte del Pacifico e un marinaio occupato su una linea mediterranea, ecc.... Tutti questi uomini appartengono alla stessa classe sociale, fanno gli stessi lavori e conducono pressappoco lo stesso genere di vita. *I loro destini si assomigliano.* E' su una tale comunità di somiglianza che si appoggiano certi movimenti sociali come le leghe operaie o padronali e soprattutto l'*ideologia di classe.*

b) *La comunità d'interdipendenza o di solidarietà reciproca.* - Per comune che sia il loro destino, gli uomini di cui abbiamo or ora parlato restano profondamente separati gli uni dagli altri. Se il contadino provenzale vede il suo raccolto distrutto dall'inondazione, se il manovale torinese è vittima di una disgrazia, se il marinaio del Pacifico affonda con la sua nave, il contadino piccardo, l'operaio di Billancourt e il marinaio che naviga nel Mediterraneo non ne saranno direttamente toccati.

Prendiamo invece due contadini che coltivano in società lo stesso podere, oppure il macchinista e il meccanico di uno stesso treno, o due marinai imbarcati sulla stessa nave; questi uomini non vivono più soltanto l'uno *come* l'altro, vivono l'uno *per mezzo* dell'altro: i loro destini non sono più soltanto *simili*, sono *solidali.*

Questa solidarietà dei destini, inoltre, non implica necessariamente la loro somiglianza: il mozzo e il capitano a bordo della stessa nave, l'operaio e il padrone in un'impresa sana, il suddito e il principe in uno Stato ben costituito occupano situazioni sociali diversissime

e non vivono nello stesso modo; essi sono tuttavia intimamente dipendenti l'uno e l'altro: mozzo e capitano, operaio e padrone, suddito e principe soffriranno o moriranno insieme se il bastimento affonda, se l'impresa fallisce o se la nazione subisce dei rovesci.

Questa comunità di destino tra esseri che, attraverso la loro diversità di situazione e di vocazione, rimangono strettamente dipendenti gli uni dagli altri, conferisce ai raggruppamenti umani il loro carattere *organico.* Così, in un corpo vivente, gli organi più diversi per natura e per funzione vivono, si sviluppano, soffrono e muoiono insieme.

L'esempio tipico di una tale comunità è quello della famiglia, la cui stessa struttura implica, tra i diversi esseri che la compongono, un ritmo di scambi quasi altrettanto intimi e continui di quelli che intercorrono tra le membra di uno stesso corpo. La famiglia costituisce la comunità organica per eccellenza. E' d'altronde significativo constatare che ogni forma di società rimane sana e vitale nella misura in cui si rende affine alla famiglia: non per caso il termine padrone deriva da padre, non per caso il re è detto padre del popolo e la Chiesa è chiamata madre dei fedeli (la comunione dei santi all'interno della Chiesa è la più alta forma di comunità di destino...). Notiamo di sfuggita che, ben più che i legami di sangue, è l'interdipendenza dei destini a costituire l'unità familiare. L'esperienza prova che i più stretti legami di parentela non bastano più a mantenere uniti degli esseri che vivono lontani gli uni dagli altri e non mettono più in pratica il quotidiano scambievole aiuto. La vecchia domestica che è sempre vissuta nella casa ed ha allevato i bambini, è più vicina a noi e fa parte della famiglia più di una parente lontana. Val meglio avere un amico vicino che un parente lontano, dicono i contadini...

Questa seconda forma della comunità di destino ci sembra infinitamente più importante e più feconda della prima: è questa a costituire il principio vitale, l'anima delle società. Così come il cuore di Pietro è più legato al cervello di Pietro che al cuore di Paolo, allo stesso modo il fanciullo è più vicino a suo padre e a sua madre che non agli altri fanciulli, il mozzo è più vicino al capitano che comanda la nave sulla quale lavora che non ai mozzi delle altre navi, il contadino di un villaggio è più vicino al maniscalco dello stesso villaggio che non ai contadini di un'altra regione, ecc... La comunità di interdipendenza produce l'unità dei raggruppamenti umani. La comunità di somiglianza invece, per poco che si eriga in assoluto, genera la divisione e il conflitto: con l'unire nello stesso esclusivismo e nello stesso spirito di rivendicazione i membri di una stessa professione o di una stessa casta, fa insorgere gli uni contro gli altri organismi sociali fatti per vivere gli uni per mezzo degli altri. Qui sta il vizio di certe associazioni professionali costituite a detrimento delle vere comunità naturali, e soprattutto quello della mistica di classe.

Riassumendo, la vera comunità di destino può includere la somiglianza dei destini (esiste, come abbiamo visto, comunità di destino tra gli operai di una stessa fabbrica e i contadini di uno stesso villaggio), ma non la *esige;* esige, al contrario, la solidarietà organica, l'esistenza di legami vitali tra gli uomini.

La prova più lampante dell'importanza vitale della comunità di interdipendenza sta nel fatto che, dovunque essa tenda ad abolirsi, le società non tardano a sfasciarsi. Le monarchie e le feudalità sono crollate dal momento in cui i monarchi e i signori non hanno più vissuto con il popolo e per il popolo; il padrone che non condivide più il destino dei suoi operai diventa indifferente o odiato;

i capi militari che vivono lontano dai loro soldati inariscono l'entusiasmo e la disciplina degli eserciti, ecc...

L'assenteismo, che in tutti i campi ha prodotto così profondi guasti, non è altro che il rifiuto della comunità di destino. Dal momento in cui gli uomini non si sentono più dipendenti gli uni dagli altri nel seno di un'unità che li supera (famiglia, impresa, nazione, chiesa, ecc...) si raggruppano, secondo la somiglianza, in frazioni inorganiche che reciprocamente si divorano. Si hanno tante più leghe padronali o operaie quante meno sono le imprese sane, tante più rivendicazioni di classe quanto minore è la comunione nazionale, ecc...

La comunità di destino è il barometro della vitalità e della stabilità delle società.

Benefici della comunità di destino

La comunità di destino presenta vari vantaggi psicologici che influiscono felicemente sulla vita sociale.

In primo luogo favorisce l'amore che è l'anima di ogni unità sociale. E' chiaro che noi amiamo più facilmente l'essere che vive al nostro fianco e condivide le nostre gioie e i nostri rischi, che non un estraneo. La solidarietà crea un clima favorevole alla simpatia. Per limitarci ad un solo esempio, pensiamo a quanti francesi che per la loro classe sociale o per le loro funzioni vivevano da estranei, quasi impermeabili gli uni agli altri, hanno imparato a conoscersi e ad amarsi nella vita comune delle trincee nella prima guerra mondiale e nei campi di prigionia durante l'ultima guerra.

Inoltre — e queste due realtà ne costituiscono una sola — essa neutralizza l'egoismo, lo piega al servizio del bene comune, giunge a trasformare in fattore di legame uno stato d'animo che, preso in sé stesso, è un agente

universale di separazione. L'interdipendenza, infatti, crea quasi automaticamente l'aiuto scambievole. Non c'è stimolo migliore alla dedizione che il sentirsi personalmente toccati dalla disgrazia del proprio simile. I commercianti dei nostri piccoli paesi di una volta, la cui prosperità dipendeva unicamente dalla clientela dei contadini del luogo, sapevano, per organizzare il proprio futuro, consentire larghi crediti alle famiglie oneste e bisognose. Ne ho visti, nei giorni di grandine, scrutare il cielo con un'angoscia pari a quella dei coltivatori; essi non ignoravano che il loro giro d'affari dipendeva, anch'esso, dal capriccio degli elementi. L'impiegato delle poste o il maetro, invece, senza essere moralmente inferiori ai commercianti, contemplavano con indifferenza la grandine cadere: il loro stipendio mensile, il loro standing di vita non ne erano toccati.

Quando La Fontaine scrive:

« Se il tuo vicino viene a morire,
« E' su di te che cade il fardello... »

questi versi presuppongono l'esistenza di destini solidali. Al limite, ciascuno dei due fratelli siamesi non aveva bisogno di lezioni di morale per amare il suo « prossimo » come sé stesso...

Uno stato sociale è sano nella misura in cui tende a diminuire la tensione tra l'interesse e il dovere, è malsano nella misura in cui tende ad aggravarla. A coloro che, per amore di elevazione e di purezza morale, pretenderebbero il contrario, noi risponderemmo: preferite il nulla all'imperfezione? La soppressione della comunità di destino, creando una situazione in cui l'aiuto reciproco e la cura del prossimo non sono più possibili che sotto la forma di un disinteresse eroico, costituisce il peggior solvente dei legami sociali, in quanto finisce di fatto per abbandonare le masse umane, che non sono composte né di eroi né di santi, a tutti i risuchi di un egoismo senza contrappeso. Queste vedute vengono d'altronde fin troppo confermate dallo spettacolo della società attuale.

Il sentimento della comunità di destino permette anche all'individuo di superarsi nel tempo e nello spazio: lo inclina verso quelle imprese a lunga scadenza che sono come germi di eternità nella vita delle società. Opere come la costruzione di cattedrali, o l'elaborazione millenaria della liturgia implicavano una continuità vivente tra gli individui nello spazio e le generazioni nel tempo: nelle epoche in cui questa continuità scompare, gli uomini disperdono i loro sforzi e producono soltanto opere di corto respiro, senza legame e senza unità...

Condizioni della comunità di destino

La gerarchia e la diversità degli organismi sociali costituiscono una delle basi della comunità di destino. Riprendiamo il nostro paragone biologico. Gli organi di un corpo non sono uguali tra di loro; alcuni hanno dei « privilegi »: il cervello, per esempio, si riposa più dello stomaco, e questo più del cuore e dei polmoni, e sono appunto queste « ineguaglianze » che, convergendo verso un fine comune, creano l'unità dell'organismo. Lo stesso accade per il « corpo » sociale; la sua unità è fondata sull'ineguaglianza e la gerarchia delle funzioni; è in epoche come il Medioevo, in cui le differenze sociali e i privilegi erano portati alla loro suprema espressione, che gli uomini hanno vissuto con la massima profondità la loro comunità di destino: la gioia del popolo alla nascita di un figlio di re, la partecipazione di tutte le professio-

ni, di tutte le classi alla costruzione di una cattedrale o alla partenza per una Crociata costituiscono un'abbastanza chiara testimonianza di questa unanimità sociale.

Si è del resto troppo dimenticato, nel nostro secolo di piattezza egualitaria, che le ineguaglianze e i privilegi non hanno in sé nulla che possa ferire o indignare i membri inferiori della gerarchia: basta che questi si sentano legati ai loro signori da un'anima e un fine comuni. *Finché l'unità persiste, l'ineguaglianza non è offensiva.* Nelle epoche sane del feudalesimo, il servo chino sulla gleba non era geloso del signore, il quale, senza lavorare con le proprie mani, difendeva tutto il feudo con la sua spada, più di quanto il cuore, che batte senza sosta, non invidi il riposo notturno del cervello. Ho conosciuto ancora alcuni vecchi abitanti di villaggio che parlavano, con un accento di fierezza *personale*, della nobiltà e del lusso del signore del luogo. Quella nobiltà e quel lusso infatti, in un certo senso, appartenevano anche a loro: essi vi partecipavano nell'anima di quella realtà viva che era la comunità contadina.

L'invidia nasce d'altronde dalla rottura della comunità di destino. Invidiare qualcuno significa confessare implicitamente che si è separati da lui. Laddove c'è comunione, non può esserci invidia, poiché si è una cosa sola con il prossimo, e il suo successo, la sua felicità, sono anche i nostri. L'invidia nasce e s'accresce nella misura in cui il legame vitale si allenta e l'individuo, separato dalle sue fonti, riduce l'universo a sé stesso. Allora lo spettacolo del successo o della felicità altrui, dei quali nessuna arteria nutritizia gli comunica il calore e la pienezza, gli sembra un'offesa personale. *Si invidia necessariamente ciò che non si ha modo di condividere;* al limite, l'uomo straniero a tutti gli uomini è il nemico di tutti gli uomini.

La comunità di destino non ha dunque nessun rapporto con l'egualitarismo, ne è anzi l'antidoto. Laddove essa esiste veramente, neppure la più dura disciplina sociale genera la rivolta. Le vecchie domestiche d'una volta, così devote ai loro padroni, lavoravano ed obbedivano più strettamente delle attuali « collaboratrici familiari », ma esisteva comunità di destino tra loro e i loro padroni: facevano parte della casa, dove le si teneva fino alla morte. Lo stesso accade nell'esercito. I poteri degli ufficiali sui soldati sono infinitamente più estesi in tempo di guerra, in quanto i capi condividono la sorte dei loro uomini, mentre in tempo di pace, per allentata che sia la disciplina, non esiste alcuna solidarietà tra il destino del soldato, civile trapiantato in caserma, e quello dell'ufficiale che lo comanda. Così è appunto nei periodi di pace o di allentamento della disciplina che l'antimilitarismo maggiormente fiorisce.

L'esistenza di piccoli gruppi umani relativamente stabili nel tempo e nello spazio ci sembra essere una condizione non meno essenziale della comunità di destino. In sé, e quale che sia la forma di società nella quale vivono, tutti gli uomini sono solidali gli uni degli altri. Ma la comunità di destino dà i suoi frutti soltanto se è sentita, vissuta dal di dentro, soltanto se può esprimersi attraverso la coscienza e il sentimento del « noi ». Ora, questo passaggio dall'io al noi postula l'esistenza di raggruppamenti relativamente ristretti. La comunità di destino è vissuta, per eccellenza, nella famiglia; ed è anche vissuta tra i membri dell'equipaggio di una stessa nave, tra i lavoratori di una stessa piccola impresa, tra gli abitanti di uno stesso villaggio.

Lo è molto meno tra gli innumerevoli navigatori di una compagnia marittima, tra i membri di un'immensa impresa anonima, tra gli abitanti di una regione... Da ciò

l'importanza vitale delle cellule sociali di base: sarebbe necessario che la società fosse costruita in maniera tale che ci si potesse innalzare, di piccolo gruppo in piccolo gruppo, fino al vertice della gerarchia, senza che a nessun livello il contatto umano andasse perduto. L'annientamento delle piccole comunità naturali in cui gli uomini si sentono responsabili gli uni degli altri, a profitto di un funzionarismo capitalista o statale, mina dalla base le virtù sociali. La comunità di destino *vissuta* è legata all'esistenza di un *prossimo:* occorre che l'uomo possa vedere e toccare gli esseri di cui è solidale.

« I nostri contadini amano i loro casali, dice benissimo Vauvenargues; i romani erano presi da passione per la loro patria finché questa non era che un piccolo borgo; quando divenne più potente, l'amore di patria non fu più tanto vivo; una città, signora dell'universo, era troppo vasta per il cuore dei suoi abitanti. Gli uomini non son nati per amare le grandi cose ». O piuttosto, sono nati per amare le grandi cose attraverso le piccole. Gli individui senza un luogo, senza una famiglia, senza un mestiere vivo, coloro che non hanno da difendere, come dice Péguy:

> « Il loro focolare e il loro fuoco
> « E i poveri onori delle case paterne »,

non hanno alcuna ragione per votarsi ad una collettività tanto vasta come la nazione. In tutti i campi, l'attaccamento al sensibile e al particolare precede e condiziona l'amore dello spirituale e dell'universale. Al limite, è questo il senso di una delle frasi più umane, più « incarnate » della Scrittura: « Chi non ama suo fratello che vede, come potrà amare Dio che non vede? ».

Ma il sentimento del noi non si crea di punto in bianco. Come tutto ciò che deve incarnarsi, esige un tempo d'incubazione e di crescita; è il frutto di una lunga abitudine degli esseri e delle cose; postula l'esistenza di radici in un determinato ambiente sociale. Un minimo di durata, di stabilità dei gruppi umani è dunque preliminarmente richiesto per il sentimento della comunità di destino. La vita in ambiente relativamente chiuso, l'attaccamento personale ed ereditario ad una professione o ad una classe contribuiscono a rinsaldare i legami vitali tra gli uomini. Inversamente, la moltiplicazione e la rapidità degli scambi tra ambienti diversi, la rottura delle tradizioni familiari e professionali, la *generalizzata ed anarchica sete di ascesa sociale*, l'instabilità dei proletari e dei funzionari sballottati senza posa da un lavoro o da un luogo all'altro, — tutti questi peccati dell'Occidente contemporaneo si alleano per sottrarre ai mortali il senso del proprio comune destino. Quale che sia la sua qualità d'animo, un uomo non può attaccarsi agli esseri e alle cose in mezzo ai quali è soltanto di passaggio. Non basta, perché il grano germogli, che possieda tutta la sua virtù germinativa, gli occorre anche un palmo di terra dove radicarsi. Benché separato dai contadini per la natura delle sue funzioni, un impiegato dello Stato che rimanga a lungo nello stesso villaggio si integra a poco a poco nella comunità locale (ha intrecciato relazioni nell'ambiente, ha visto morire i vecchi e crescere i fanciulli, si sente e lo si sente del paese...); se invece volteggia da un villaggio all'altro, come è oggi il caso più frequente, resta eternamente estraneo a tutto e a tutti.

Or ora abbiamo fatto allusione a quello sconsiderato appetito di ascesa sociale che contribuisce ad infrangere i quadri della comunità di destino. Ciò ci conduce a considerare, in funzione del nostro soggetto, il problema delle élites dirigenti. E' essenziale, allo scopo di evitare la zuffa generale, il paniere di granchi delle ambizioni

scatenate, che, per la grande maggioranza degli uomini, il desiderio di eccellere e di salire rimanga contenuto in un quadro determinato: professione, ambiente sociale ereditario, ecc... Soltanto in questo modo si può creare una élite che rimanga attaccata con tutte le sue fibre all'ambiente che ha la missione di difendere e fecondare. Il signore vandeano che, invece di svolazzare a Versailles, si occupava del suo feudo natale, l'artigiano che faceva un capolavoro e diveniva maestro della sua arte, servivano la comunità meglio di qualsiasi ambizioso dei nostri giorni che guasta lo spirito delle folle per entrare in Parlamento. Quella pseudo-élite che si serve del proprio ambiente primitivo come di un trampolino per raggiungere potere ed onori, ha perso lo spirito di comunità, e tende, con il suo esempio, a rovinarlo nelle masse. Il popolo ha bisogno di *animatori* che lo sostengano e lo rappresentino dall'interno, e non di *conduttori* che lo manovrino e lo sfruttino dal di fuori.

Come muore la comunità di destino

Abbiamo mostrato che la comunità di destino si fonda sull'unità organica del gruppo sociale. Abbiamo anche mostrato che tale unità implica l'ineguaglianza degli organi e delle funzioni.

La comunità di destino svanisce nella misura in cui scompare l'unità organica cioè, in altri termini, nella misura in cui si cancellano le vere ineguaglianze tra gli uomini.

Due fattori, che ugualmente si oppongono agli scambi vitali tra gli uomini, concorrono a questo fine: il perseguire la falsa ineguaglianza e l'egualitarismo.

Sappiamo che ogni ineguaglianza, e di conseguenza ogni privilegio ed ogni autorità si giustificano unicamente

nella misura in cui si alleano ad un incarico, una missione, un servizio pubblico. Così il padre di famiglia deve dedicarsi alla moglie ed ai figli, il padrone ai suoi operai, il capo politico al suo popolo, ecc. Ma, d'altra parte, l'eterna tentazione dell'uomo è quella di ricercare i privilegi senza i doveri: si vedono allora dei padroni che non si curano della sorte materiale e morale dei loro operai, dei governanti che abusano del proprio potere nelle ore tranquille e scompaiono nel pericolo, ecc. Tutti questi uomini vogliono sì essere *elevati* al di sopra dei loro simili, ma non *collegati* ai loro simili. Prima rottura della comunità di destino: la dimissione del superiore.

La reazione dell'inferiore è allora immediata; ad una tale ineguaglianza artificiale risponde con l'egualitarismo: « Tu non vuoi più dipendere da me per proteggermi; a mia volta, io non voglio più dipendere da te per obbedirti ». I privilegi senza controparte scatenano l'invidia di tutti: un « perché io no? » generalizzato scalza le basi morali della comunità. Lo spettacolo di un padrone carico di responsabilità o di un generale che cade sul campo di battaglia è sufficiente a calmare la febbre egualitaria nell'animo di un uomo del popolo. Quanti vecchi contadini ho sentito esclamare, parlando di un alto personaggio: « Non vorrei essere al suo posto; ha più pensieri di noi ». Ma lo stesso non accade di fronte ad un milionario ozioso o ad un alto funzionario irresponsabile: anche l'ultimo degli uomini si sente capace di vivere largamente senza lavorare o di sfuggire le proprie responsabilità. Seconda rottura della comunità di destino: la ribellione dell'inferiore.

Così scompaginata dall'alto e dal basso, la comunità di destino cede il posto ad uno stato sociale inorganico nel quale gli uomini sono abbandonati a tutte le sollecitazioni di un egoismo collettivo. Si produce, nell'or-

dine sociale, un fenomeno analogo alla cancerizzazione nell'ordine fisiologico. La cellula che vuole affermare il suo diritto alla vita ed alla potenza senza riguardo al suo collegamento con l'insieme dell'organismo dà l'avvio ad un cancro. Il cancro segna la rottura della comunità di destino tra gli organi. La società può allora sussistere — e in che modo precario! — soltanto attraverso la reciproca neutralizzazione degli opposti appetiti — principio capitalistico della concorrenza senza controllo: « libera volpe in libero pollaio », — o per mezzo della costrizione legale — controllo universale paralizzante dello Stato. Abbiamo imparato a nostre spese che cosa rappresentano questi due surrogati della comunità di destino.

Occorre ripetere che le grandi concentrazioni *anonime e fluttuanti* in cui gli uomini non possono né conoscersi né reciprocamente controllarsi, favoriscono quel disordine e quell'anarchia degli egoismi che spezzano la comunità di destino?

Il denaro e la comunità di destino

La sete anarchica di innalzarsi, di mettersi a parte, che abbiamo appena denunciato come il peggiore solvente delle comunità naturali, trova nel culto e nella supremazia del denaro il suo strumento più pericoloso. *Il capitale anonimo, fuori di ogni scambio da vicino a vicino, di ogni inquadramento biologico o spirituale, di ogni riferimento ad una gerarchia fondata su altri valori, svolge, nel corpo sociale, il ruolo di un fattore cancerogeno: dissolve la comunità di destino.*

Il denaro, infatti, in una società come quella che si dibatte oggi tra le convulsioni dell'agonia, fa le veci di tutto. L'uomo che possiede denaro non ha bisogno dell'aiuto spontaneo dei suoi simili: gli basta pagare per

ottenere tutti i servizi che potrebbe ricevere dal suo ambiente naturale. A tutti è capitato di udire frasi di questo genere, con le quali individui fortunati credevano di manifestare la loro libertà nei confronti del loro prossimo immediato (genitori, amici, vicini, colleghi, ecc.): « Con il mio denaro posso fare a meno del vostro aiuto. Pagherò ». Il denaro crea così una pseudo-indipendenza, una rottura dei legami sociali elementari che ferisce a morte la comunità di destino. Chi possiede denaro (e che ha *soltanto* denaro, giacché la nostra critica si rivolge alla supremazia e non all'esistenza della potenza finanziaria) ha il diritto di disinteressarsi di tutti: il suo denaro, che si conserva senza l'aiuto di nessuno, lo seguirà sempre e dovunque; costui si è veramente « ritirato dalla partita ». Nelle altre superiorità sociali invece, l'uomo è tanto più impegnato nella partita, tanto più dipendente dai suoi simili, quanto più la sua situazione è elevata; un ministro, un generale, un capo d'impresa agricola o industriale hanno bisogno della collaborazione assidua di più uomini per riuscire nel loro compito. La vera elevatezza unisce gli uomini, la superiorità puramente economica li divide.

Del resto, è sintomatico constatare, in tutte le società sane, una ostinata resistenza dei valori che si ricollegano alla comunità di destino, nei confronti delle facilitazioni di ogni genere che il denaro offre. I contadini di una volta, per esempio, consideravano come sconveniente e scandaloso il fatto di pagare certi servizi (la cura dei malati in particolare): ciascuno curava i suoi malati da solo o faceva appello (con l'intesa implicita di contraccambiare) al benevolo aiuto dei parenti o dei vicini. Un uomo che avesse ricoverato i suoi vecchi genitori all'ospedale, anche se pagava la loro retta e se essi vi erano curati meglio che a casa, andava incontro alla riprovazione

del gruppo. La coscienza popolare si leva spontaneamente contro i modi di agire che compromettono la comunità di destino.

Da tutti questi fatti possiamo fin d'ora dedurre la seguente legge: *una comunità resta sana nella misura in cui sussistono in essa un certo numero di valori sociali (lavori, servizi, ecc.) che non hanno il loro esatto equivalente in moneta, che non sono direttamente e immediatamente convertibili in valore denaro.* Il linguaggio corrente testimonia spontaneamente l'impossibilità di tale conversione quando parla di lavori o servizi « inestimabili, inapprezzabili », cioè di valori umani tanto ricchi di qualità che sarebbe assurdo e sacrilego cercare un loro equivalente nel registro della quantità. Ogni società nella quale il denaro costituisce il regolatore assoluto degli scambi ha perso la freschezza e la ricchezza della vita.

Bisogna anche sottolineare che gli sbalzi artificiali, i cambiamenti di situazione bruschi ed illogici (mutamenti di classe verso l'alto e verso il basso) che introducono nella struttura sociale i capricci della fortuna, rovesciano quella continuità, quella comunità di abitudini e di costumi che cementano l'unità dei gruppi. Notiamo infine che la comunità di destino, la quale postula una gerarchia organica degli esseri e delle funzioni, non può più sussistere in un mondo in cui le differenze sociali si basano quasi unicamente sul denaro. Quale carriera apre agli egoismi più bassi ed alle ambizioni più disordinate una tale supremazia del soldo! Non tutti possono legittimamente desiderare di elevarsi diventando grandi medici, capi militari o cardinali: ci vogliono altri talenti, altri sforzi, un altro senso delle transizioni! Ma a chi è vietato desiderare la fortuna? La sua conquista è legata a casi così futili, e i talenti più bassi vi riescono spesso meglio. Non serve a nulla obiettare che in ogni tempo la fortuna ha accompagnato l'elevatezza sociale. Certamente, ma un conto è il denaro che segue l'ascesa sociale, un altro è il denaro che la precede e la condiziona. Richelieu, per esempio, era ricco, ma diventò ricco in quanto era Richelieu, e non Richelieu in quanto era ricco. Conosciamo l'uomo e la sua miseria: non sogniamo un mondo nel quale il denaro non sia nulla, ma lottiamo con tutte le nostre forze contro un mondo nel quale il denaro è tutto. E' normale che la fortuna sia la *fodera* dell'elevatezza sociale, ma è mostruoso che ne sia la *stoffa*.

Oltre a ciò, il denaro presenta le due caratteristiche che la filosofia scolastica attribuisce alla materia prima, radice dell'imperfezione e del caos: l'assenza di limiti e l'assenza di unità. Ed anche per questo si oppone all'uomo. Da un lato gli apre possibilità illimitate (si può sempre aggiungere un numero ad un altro...) che lo trascinano al di là dei suoi limiti naturali e incitano la sua ambizione ad agire senza freno e senza misura (1); ma dall'altro, frazionando all'infinito i beni reali, gli toglie spesso quel minimo di proprietà necessario al dispiegamento di una sana attività personale e di una vera collaborazione con i suoi simili. Convertiti in valore-denaro, ogni patrimonio e ogni impresa possono essere suddivisi all'infinito, ma togliendo loro l'unità si spezza anche il

---

(1) Si obietterà che un'ambizione altrettanto disordinata può dirigersi anche su altri beni materiali che non siano il denaro: terre, imprese industriali o commerciali, ecc. Ma questi beni non sono più, in questo caso, ricercati come il prolungamento organico della personalità, ma come il substrato e il veicolo del capitale: la loro ricerca non è più misurata dai bisogni o dalle capacità di un individuo o di una famiglia; sono svuotati del loro valore umano e gonfiati di valore-denaro; non rappresentano più altro che una cifra. Il denaro non crea il peccato nell'uomo, ma mette a disposizione del peccato uno strumento troppo maneggevole, un meraviglioso « passe-partout ».

legame che tale unità crea tra gli uomini. Una volta venduto il podere che vari fratelli coltivavano in comune, e distribuita a ciascuno la sua parte, si è forse raggiunto il massimo di equità astratta, ma si sono nello stesso tempo distrutte tutte le ragioni che questi fratelli avevano di aiutarsi reciprocamente. L'eccessiva spartizione dei beni materiali mette capo alla separazione tra gli uomini. In questo campo, i misfatti del codice napoleonico non hanno più bisogno di essere sottolineati (2).

Insomma, il denaro allarga e spezzetta la proprietà oltre la misura umana. I beni vitali invece (un patrimonio, un mestiere, una impresa sana) assomigliano all'uomo per il quale Dio li ha creati; non sono né dilatabili né divisibili all'infinito, hanno dei limiti, ma formano, all'interno di questi limiti, un tutto inseparabile. Il denaro attacca l'uomo contemporaneamente nella sua condizione di creatura e nella sua condizione di creatore: non rispetta in lui né ciò che differisce da Dio né ciò che assomiglia a Dio; per il suo carattere illimitato, gli offre una caricatura dell'infinito che sembra annullare la distanza tra lui e Dio, ma per il suo carattere inorganico, minaccia in lui quell'unità che è il riflesso della semplicità divina.

(2) « Nessuno è tenuto a rimanere in uno stato di proprietà indivisa », proclama questo codice. Il che equivale a dire: nessuno è tenuto a rimanere nell'unità e nella vita. Lo stato di non divisione si identifica infatti con la vita: procede dalla forma mentre la divisione procede dalla materia: *Partes habent rationem materiae, totum vero, rationem formae.*

Del resto, il codice napoleonico, sacrificando l'unità e la continuità del bene di famiglia ai diritti astratti dell'individuo, s'iscrive nella più stretta logica dell'idea rivoluzionaria e democratica dei diritti uguali. Sfortunatamente non si può suddividere « equamente » un bene vivente se non riducendolo al suo valore puramente quantitativo e materiale, cioè uccidendolo. Da ciò la sinergia, storicamente constatata, tra l'egualitarismo, il materialismo e la supremazia del denaro.

Comunità di destino e statuto della proprietà (3)

Queste diverse analisi sul denaro ci conducono a trattare, in modo incidentale e incompleto, il problema dei rapporti tra proprietà privata e comunità di destino.

Poniamo in primo luogo in tesi che la comunità di destino si oppone alla comunità assoluta dei beni materiali (4).

Prima di tutto perché gli uomini sono cosiffatti che non possono perseguire l'interesse generale se non attraverso il proprio interesse particolare. L'esistenza di un bene che appartiene loro personalmente, costituisce per loro lo stimolo migliore al lavoro e all'iniziativa. Dal momento in cui non posseggono più nulla in proprio non hanno più gran che da mettere in comune, come da lungo tempo hanno provato tutti i tentativi di socialismo integrale.

(3) Teniamo a precisare che affrontiamo qui il problema della proprietà personale unicamente in rapporto alla comunità di destino, cioè sotto l'aspetto del servizio sociale. Il che non si oppone per nulla al principio del diritto naturale che fa della proprietà il legittimo strumento della libera attività dell'individuo.

(4) L'esame dei diversi regimi di proprietà in funzione della comunità di destino ci porterebbe troppo lontano. Notiamo soltanto che a fianco della proprietà privata, la cui legittimità resta fuori discussione, ma che, eretta a sistema esclusivo, favorisce il reciproco isolamento degli individui, una certa forma di proprietà comune (beni familiari, comunali, sindacali, ecc.) ci sembra nettamente propizia alla comunità di destino. Importa solo che tali beni siano posseduti da veri organismi sociali nei quali il contatto e la solidarietà da prossimo a prossimo possano essere vissuti, e non da collettività anonime in seno alle quali gli uomini sono trasformati in funzionari irresponsabili.

In secondo luogo — e sempre in virtù di quella stessa coincidenza tra interesse privato e interesse pubblico — perché la proprietà privata soltanto può dare ai capi quel senso delle responsabilità, quella vigilanza (l'occhio del padrone...), quella solidarietà vitale con gli esseri e le cose che essi dirigono, che sono la condizione prima delle vere gerarchie. Qui ancora, l'esperienza ha provato che una terra o un impresa sono meglio gestite dal loro proprietario che da funzionari.

Infine perché la trasmissione ereditaria dei beni materiali, gettando dei ponti da una generazione all'altra, favorisce quella continuità delle tradizioni e dei costumi senza la quale il sentimento della comunità di destino tende ad indebolirsi.

Ma questi benefici della proprietà privata implicano, da parte del proprietario, impegno, rischio, *sforzo fecondante*. La proprietà si giustifica unicamente nella misura in cui, permettendo un lavoro personale più libero, suscita una partecipazione più efficace al bene comune.

Veniamo con ciò a toccare il delicato problema — unico nel suo genere — dell'indurimento idolatrico della nozione di proprietà. Tutte le altre istituzioni si giustificano soltanto per la loro utilità generale. Quando un cattolico difende l'indissolubilità del matrimonio, o un realista il principio monarchico, uno dei loro grandi argomenti è questo: che cosa succederebbe se si ammettesse il divorzio (5) o si sopprimesse il principe? E subito mostrano le rovine sociali che l'anarchia sessuale o l'assenza di una autorità naturale e indiscutibile portano con sé. Il patto che un tempo legava il vassallo al sovrano, legava anche il sovrano al vassallo; un Luigi XIV, per inebbriato che fosse del proprio potere assoluto, scriveva che, se il popolo appartiene al re, il re, a sua volta, appartiene al popolo; il Vicario di Gesù Cristo fa proprio il titolo di « servo dei servi di Dio », ecc. Sempre e dovunque troviamo il servizio sociale collegato al privilegio, la comunità di destino... Soltanto la proprietà privata, per non so quale mostruosa scissione tra l'avere e l'essere, ha preteso di sfuggire a questa legge: l'ascesa di un capitalismo estraneo alla natura e ai bisogni dell'uomo ha eretto in assoluto la nozione di proprietà. Mentre tutte le cose umane si giustificano per la loro relazione con altro, la proprietà è giunta a giustificarsi di per sé stessa, come le opere di Dio, come Dio stesso. Il proprietario può dire: *habeo quia habeo* nello stesso modo che Dio dice: *ego sum qui sum.*

Noi denunciamo come illegittima ogni forma di proprietà che abolisce lo scambio vitale, la *reciproca fecondazione* tra l'essere e l'avere. Il capitale autonomo che, attraverso il gioco dell'usura o delle speculazioni, si autofeconda e permette all'uomo di vivere e di arricchirsi senza un impegno autentico che da parte sua, sta alla proprietà sana e viva come il cancro sta all'organo che divora. Non esiste peggior fattore di perturbazione sociale di questa partenogenesi del denaro. Che cosa accadrebbe se il giocatore di borsa che specula su raccolti dei quali non ha mai visto spuntare uno stelo o il proprietario agricolo che vede nella terra unicamente un mezzo per mettere al sicuro i propri capitali minacciati, si trovassero improvvisamente spogliati delle loro ricchezze? Tut-

(5) Non ignoriamo che il principio essenziale e primo della indissolubilità del matrimonio consiste nel contratto matrimoniale che lega irrevocabilmente l'uomo e la donna. L'argomento tratto dall'abuso è secondo, ma si collega direttamente al nostro soggetto.

to proseguirebbe altrettanto bene, tutto anzi proseguirebbe meglio (6). La prova è fatta...

Così definita come il substrato materiale di una missione sociale, la proprietà sana implica necessariamente una partecipazione attiva al bene comune, una relazione vitale con il prossimo. La rottura di tale relazione segna i limiti del diritto di proprietà. *La proprietà cessa di essere legittima nell'esatta misura in cui la simbiosi degenera in parassitismo.* Tutti conosciamo l'apologo dello stomaco e delle membra con il quale Menenio Agrippa rispose ai lavoratori romani che si lamentavano di nutrire i patrizi parassiti. L'apologo è giusto nel senso che dovrebbe esserci comunità di destino tra le classi dirigenti e il popolo, come tra lo stomaco e le membra. Ma l'apologo non significa più nulla quando, invece dello stomaco, è il

(6) Ciò non significa che ogni proprietario terriero debba metter mano all'aratro né che ogni padrone di fabbrica sia tenuto a lavorare come un operaio. Il legame organico che riallaccia l'uomo alla sua proprietà può essere spirituale come pure materiale. Non è necessario, per esempio, lavorare personalmente la terra per essere vitalmente legati alla terra: l'esistenza e la continuità di un patrimonio agricolo costituisce spesso la miglior garanzia della qualità delle élites dirigenti. Un magistrato, un ufficiale degni di questo nome possono benissimo possedere terre delle quali non dirigono personalmente la coltivazione: i servizi che essi rendono alla Città in altri campi fanno largamente da contrappeso ai loro privilegi. Ma concepiamo a fatica che un finanziere possa speculare, a danno dei contadini, su terreni con i quali non ha alcun contatto umano e che rappresentano per lui soltanto una cifra.

Sappiamo anche che l'indipendenza e la libertà di tempo che la fortuna crea, favoriscono talora l'apertura alle cose dello spirito e il culto dei valori aristocratici. La ricchezza che conduce a tali risultati è legittima in quanto rimane puramente strumentale. Ma la plebe dorata nata dal capitalismo, che persegue il denaro come un fine, non riscatta con nessuna fioritura spirituale il proprio parassitismo materiale: i ricchi di questa specie sono più affondati nella materia dei poveri... E' importante stabilire una distinzione severa tra il denaro che libera e il denaro che avvilisce.

verme solitario che chiede alle membra di sacrificarsi per lui.

Il sano avere appare così come il prolungamento organico dell'essere, come una sorta di elemento di legame, di tessuto connettivo che permette al soggetto umano di dispiegare le proprie possibilità all'interno dell'insieme di cui fa parte. L'avere malsano, al contrario, è come segnato da un indizio di esteriorità nei riguardi dell'essere; svolge, nella vita sociale, un ruolo simile a quello di un corpo estraneo o di una tossina nella vita fisiologica.

Riassumendo, la comunità di destino si fonda sulla proprietà organica che unisce gli uomini, e si oppone alla proprietà capitalistica che li separa (7). Essa ammette l'avere come strumento, ma lo respinge come parassita.

Conclusioni

Così come l'anima assicura l'armonia e la durata delle cellule e degli organi, allo stesso modo la comunità di destino crea la coerenza e la continuità del corpo sociale. Laddove svanisce, i raggruppamenti umani perdono la loro anima.

La comunità di destino collega tra loro gli individui, le funzioni e le classi, e con ciò li lascia distinti gli uni dagli altri, e con ciò si oppone al livellamento egualitario. Estranea in egual misura all'individualismo che dissolve la comunità umana e al collettivismo statalistico che le restituisce soltanto un cadavere di coerenza, essa salva contemporaneamente i due fondamenti dell'unità sociale:

(7) Quello che qui condanniamo sotto il nome di capitalismo non è, come in Marx, la proprietà privata dei mezzi di produzione, ma l'autonomia della potenza finanziaria e la sua supremazia sugli altri valori sociali.

i veri scambi e le vere distanze tra gli uomini, la comunione e la gerarchia. Al di sopra dell'anarchia del paniere di granchi e dell'ordine inumano del termitaio, essa assicura quel massimo di *coincidenza tra la spontaneità individuale e l'armonia generale,* che è il segno più profondo della vitalità delle società. Essa sola ci offre una possibilità di vivere e di respirare da uomini tra il caos liberale che ci ha condotti all'asfissia e la tirannia egualitaria che ci propone come unico rimedio il polmone d'acciaio. Per mezzo suo, la tensione tra la persona e la società non supera il livello compatibile con la salute dell'una e dell'altra. Al limite, essa sbocca in Dio, legame supremo, che ha creato l'irriducibile originalità di ciascuno e che è il fine comune di tutti.

E' certo, in ogni caso, che la questione sociale non sarà mai pienamente risolta, come pensano gli spiriti superficiali, per mezzo di un miglioramento delle condizioni di esistenza materiale ed una più giusta distribuzione dei redditi. Fintantoché gli uomini saranno abitanti di una città anonima, finché gli individui e le classi resteranno separati gli uni dagli altri, l'anarchia e la guerra sociale continueranno. Ciò che importa soprattutto, oggi, per salvare la società, non è la ricerca di una giustizia astratta e matematica nella distribuzione dei beni materiali, ma il creare nuovamente dei legami vitali, il ridare un prossimo ad ogni uomo. Abbiamo visto recentemente dei piloti d'aviazione scioperare nonostante un salario di 10.000 nuovi franchi mensili. Ma i soldati si fanno uccidere in guerra per seguire capi che condividono il loro destino (8). L'alternativa tra agiatezza e bisogno, tra vita

---

(8) La straordinaria coesione di cui attualmente dà prova la nazione israeliana, non dipende appunto da una tale volontà di vivere insieme, rinforzata ancora dalla continua minaccia di morire insieme?

comoda e vita dura è secondaria: il problema centrale è quello del ritorno alla *comunione* sociale, e, quindi, ad una vita che, dura o comoda, sarà a misura dell'uomo vivo.

La rinascita di una struttura sociale ferma ed elastica ad un tempo, ordinata e decentralizzata, la quale, al di là delle utopie fondate sulla pura ragione o sulla pura forza, faccia rifiorire tra gli uomini il sentimento della loro comunità di destino, costituisce oggi la nostra unica possibilità di salvezza. Infatti — ed è questo un punto sul quale non si mediterà mai a sufficienza — non si sfugge alla comunità di destino. Le cause che, nell'armonia e nella vita, la distruggono, la generano nel caos e nella morte. Le cellule ribelli che provocano un cancro non sopravvivono alla rovina dell'organismo che uccidono. Che lo vogliamo o no, non possiamo astrarre la nostra sorte dalla sorte del nostro prossimo, non possiamo salvare solo noi stessi. I membri dei raggruppamenti umani, dalle famiglie fino alle nazioni, che rifiutano di vivere e di lavorare in comune, assomigliano ai membri di un equipaggio indisciplinato: non unendosi per far rotta verso il medesimo porto, periscono sullo stesso scoglio.

INDICE